

SAGGIO TEORETICO

DI

DRITTO NATURALE

SAGGIO TEORETICO

DI

DRITTO NATURALE

APPOGGIATO SUL FATTO

OPERA

del P. Luigi Taparelli

DELLA COMP. DI GESÙ

Observation des faits et induction rigoureuse.
DAMIRON: *Hist. de la Philosophie au siecle XIX.*

VOLUME I.

DRITTO INDIVIDUALE



PALERMO

STAMPERIA D'ANTONIO MURATORI

1840

INTRODUZIONE

Tra le molte e strepitose rivoluzioni scientifiche di che l'età nostra è sì feconda, non è delle meno importanti quella per cui, dal basso del sensismo Lokiano ergendosi la metafisica, tornossi fra noi all'altezza di que' nobili pensamenti a cui la invita natura. Gemeano da lungo tempo i veri filosofi di vedere tiranneggiata e quasi oppressa da non so qual ferreo giogo la verità; quando repente si alzò dalle scuole di Francia (I) grido di salvezza, che mostrando il falso ed il turpe di quelle abbiette dottrine, rianimò nel mez-

N. B. *I numeri arabici che nel testo si incontrano fra parentesi citano i numeri corrispondenti della stessa nostra operetta; i numeri romani richiamano le note lunghe che troverai nel fine di ciascuna parte.*

Ivi pure rinverrai il catalogo delle edizioni di Autori da noi citati, affinchè riesca più facile riscontrar i testi, colla indicazione della pagina.

zodì d'Europa lo spiritualismo giacente, e associandolo a quelle verità empiriche il cui studio avea occupato fino allora quasi esclusivamente il più degli ingegni, creò scuola novella, e richiamò a nuova luce quelle dottrine che formarono in ogni tempo il retaggio de' saggi. *

Ma le rivoluzioni metafisiche sono per lor natura universali; perocchè non essendovi scienza che non istudî l'*essere* di qualche oggetto nelle sue relazioni coll'umano intelletto, variata comunque la dottrina dell'*essere* e quella dell'intelletto, cioè la Metafisica e la Psicologia, ogni altra scienza dovrà necessariamente seguirne gli impulsi e pigliar nuovo aspetto, almeno in quelle menti che non sanno appagarsi di idee concrete e limitate ma vogliono risalire in tutto a' principî.

Ecco, lettore cortese, l'origine di questa operetta. Benchè io non propenda a cieche innovazioni, benchè non parteggi per alcuno de' novelli maestri in particolare, pure non potei non approvare almeno in gran parte le metafisiche novità; e poichè il genio non men che il dovere mi spingea a medi-

* Il ch. prof. D. Salvadore Mancino ne ha dato pocanzi un saggio in un articolo delle Efemeridi di Sicilia relativo alle opinioni del sig. V. Cousin. Gennaro 1840.

tare sul mirabile artificio interno dell'umano operare, nel risalir che io facea a' primi e più astratti suoi elementi non potei non avvedermi del vuoto, anzi del reo di quelle dottrine che tra noi ancor vigeano, quasi eredità lasciataci dal sensismo cadente, che andava pur tuttavia perpetuandosi colle novelle edizioni del Burlamacchi, dell'Einecio, del Romagnosi e di altrettali autori.

Volli dunque tentare di applicare alle teorie morali la novella metafisica; ma con tale ordine e concatenazione di raziocinio che appagar potesse una mente bramosa non solo di conoscere il vero ma ancor di contemplarlo evidente. Il dar così tutta la consistenza filosofica ad una scienza che sì gran parte abbraccia del mondo spirituale, e in un secolo ove ognuno vuol ragionare, e specialmente sui dritti e doveri privati e pubblici, parvemi impresa degnissima di chi brama giovar altrui, doverosa per chi vi si trova dalla professione obbligato. Perciò camminando sull'orme de' novelli metafisici, dato bando alle ipotesi, presi a considerare i fatti, assicurandoli per quanto potei sulle naturali idee comunissime espresse con sincera chiarezza dal linguaggio del volgo (II). Analizzandone poi le idee e i fatti che esse esprimono mi adoprai a dedurne le conseguenze; ma con quella severa logica senza

cui è sì agevole far dire all'oracolo del fatto ciò che esso realmente non dice. Associando in tal guisa alla semplicità de' lumi naturali la profondità del discorso, a' vantaggi della analisi que' della sintesi, a' lumi antichi i moderni, all'empirismo che realizza la teoria che generalizza, presi a seguire la scienza del cuore umano in tutto il suo lungo e periglioso arringo, dal punto ove nasce nel santuario della coscienza individuale sino a quella meta ove ella pianta le colonne del sociale edifizio, e lo sostenta. Scienza che qualor si consideri con ragione puramente naturale, e sopra il fatto di natura unicamente si appoggi, suol chiamarsi *dritto naturale* (124).

Ma i principî e il metodo non sono il tutto in filosofia. Il vantaggio più importante recato dalla novella metafisica è la mutazione delle dottrine filosofiche; mercecchè congiungendo in un solo sistema l'empirismo inglese e francese collo spiritualismo tedesco * ella ha preso un carattere misto, epperò tanto più vero quanto meglio si confà coll'essere umano, essere composto di corpo e di spirito. Le teorie morali essendo una conseguenza delle metafisiche, possono esse pur dividersi in tre grandi classi, se-

* Cousin introd. Leçon 13.

condo che cercano i loro principî o nel solo spirito o nel solo corpo o nel loro composto: la morale degli spiritualisti sarà la morale della ragione isolata epperò non umana, lo stoicismo; la morale de' sensisti sarà quella del corpo, l'epicureismo, che vive onestamente per godere meglio i piaceri. La morale dell'ecclettico congiungerà i due elementi, e mentre accorda il primato alla ragione, non dimenticherà non condannerà assolutamente ogni passione. Questa è la morale da noi abbracciata e sviluppata in queste carte.

Scrivendo poi pei filosofi e non pel volgo, scrivendo teorie di morale, non catechismi, mi fia permesso così nelle materie come nello stile un moderato laconismo che lasci al lettor penetrante il piacere di pensar da se stesso, e dia al raziocinio filosofico quella limpidezza e connessione che ne formano il più bel pregio. Siccome per altro certe giunte di erudizione, certe deduzioni, men necessarie al tessuto dell'opera, ma in se o importanti o piacevoli, certe confutazioni o risposte ad opinioni contrarie possono aggiungerle pregio e diletto, abbiam procurato di compensare con qualche abbondanza di note il laconismo del testo, inserendo in esse ciò che ne parve atto non ad ingrossare ma ad arricchir il volume.

Persuasi che niuno erra senza qualche barlume di verità, giacchè puro errore non si dà, abbiam fatto ogni sforzo per sceverare in ogni opinione il vero dal falso, e lasciare così a ciascuno la sua parte di lode anche quando ci fu mestieri confutarne gli errori. Ma non per questo ci credemmo in dovere o di piaggiar l'errore, o di associarlo colla verità, come vorrebbero certuni per una cotal loro antifilosofica tolleranza. Le transazioni propriamente dette, quelle cioè ove si rinunzia a qualche parte de' proprî dritti, sono in filosofia così impossibili come in geometria; ed è, a parer nostro, ugualmente assurdo il gridare col sig. Droz: * *Approvate* ... tutti i sistemi di filosofia, come sarebbe il chiedere a' Geometri che permettano a qualche triangolo di aver quattro lati. La tolleranza o diciam meglio, l'equità del filosofo dee consistere nella scrupolosa fedeltà a riferire le altrui opinioni, nella propensione a spiegarle favorevolmente, nella urbanità quando avvenga di confutarle; e a queste leggi se avrem mancato, ci condanniamo anticipatamente e ritrattiamo ogni involontario errore.

Intendeste, lettor cortese, qual fu il no-

* Manuale di Filos. mor. pag. 154. V. la nota finale XXXVI.

stro divisamento il metodo i principî le mire i riguardi con cui guidammo la penna nello stendere questo saggio delle nostre meditazioni sulle teorie del dritto. Qual che ne sia il prodotto, egli è certamente frutto di un cuore che ama sinceramente il vero, e lo porge senza infingimento; che ama caldamente gli uomini e brama, sì brama efficacemente di vederli felici.

SAGGIO TEORETICO

DI

DRITTO NATURALE

PARTIZIONE DELL'OPERA

Che son io nell'universo? domanda a se stesso il filosofo contemplatore, e considerando le cagioni del suo essere e le naturali sue relazioni ne deriva quella serie immensa di teoremi che costituiscono la dottrina dell' *essere*. Ma nell'essere suo medesimo egli discuopre una facoltà quasi direi creatrice per cui egli può divenire e divien realmente cagione di molti effetti che a se stesso egli attribuisce. L'uomo può *operare*; ma di questa sua facoltà in qual modo debbe egli servirsene? *che debbe egli far nell' universo?* ecco il problema che a se stesso propone il filosofo pratico; e considerando i principî delle sue operazioni e il fine a cui tendono ne deriva una altra serie di teoremi che costituiscono la dottrina dell'*operare* che ordinariamente morale si appella. E siccome il suo operare può rinchiudersi nei limiti dell'individuo o spaziare nelle relazioni cogli altri uomini, egli è chiaro che il problema può risolversi e per riguardo all'individuo concentrato in se stesso e per

riguardo a molti individui fra loro aggregati. Cominciamo dal considerarlo sotto il primo aspetto più semplice, e passiamo poi nella seconda parte a contemplarlo nelle vaste e complicate relazioni sociali; avrem così divisa l'opera tutta in doveri individuali e doveri sociali.

PARTE PRIMA

DELL'INDIVIDUO MORALE

CAPO I.

Del bene in generale, della felicità e perfezione.

1 L'uomo vive per operare

Non è l'uom sulla terra contemplatore ozioso dell'ampio spettacolo meraviglioso che gli presenta natura; ma come pel corpo è strascinato a far parte dell'universo nelle perpetue sue vicissitudini, così per la mente si sente incitato a prendervi parte spontaneamente, e a determinar da se medesimo qual parte vi prenderà. Ogni sensazione, ogni immaginazione, ogni pensiero lo prepara, lo invita, lo eccita ad operare aprendogli molte vie per le quali egli può camminare a sua scelta. Ma questa scelta è ella effetto di puro principio interno ovvero ha ella al di fuori un qualche scopo, dal quale dipendano le interne determinazioni?

2 Opera per ottener il suo bene

Per poco che siamo avvezzi a consultare in noi stessi l'oracolo della coscienza, noi avrem mille volte osservato un fatto costante, ed è quella irresistibile tendenza (III), con cui siam portati a bramarci felici, e a ricercare fuor di noi un obbietto il quale da noi afferrato e posseduto appagherà nostre brame e ne darà riposo. Se fame, sete, sonno o altra sensazione molesta ci travaglia noi aspiriamo a cibo, a bevanda, a riposo; se un odor grato, un sapore, un colore ci si presenta

aderisce avido a quell'obbietto il senso corrispondente e si sforza di assorbirne quel che egli chiama *il suo bene*. Il suo *bene* trova la fantasia in quelle immagini che la lusingano, il suo *bene* l'intelligenza in quelle verità che la illustrano; in somma l'operar dell'uomo ha fuor di lui uno scopo, un bene dal cui allettamento egli viene eccitato, e al cui possedimento egli mira e tende in quanto opera.

Ecco il fatto primitivo di ogni umana operazione; fatto la cui prima analisi ci presenta due oggetti di osservazione: le facoltà tendenti al bene, e il bene a cui tendono. Or quale torremo noi ad esaminare dapprima? qual è il primo nell'ordine di cognizione? quale nell'ordinamento della mente creatrice? propognamo questi due problemi sotto altra forma. 1. Conosciam noi prima l'esistenza di un oggetto visibile: o la facoltà che abbiam di vederlo? 2. E il Creatore nel sistemare le relazioni di tutto il creato a che cosa dovette, logicamente parlando, mirar prima, a crear la luce o a crear la vista? La risposta a tali quesiti non parmi difficile: ognun si avvede 1. che senza luce l'uomo neppur saprebbe di avere la vista, anzi come cieco nato neppur comprenderebbe che voglia dire *vedere*. 2. Che il creatore ideata la luce dovette ideare l'organo con cui potesse vedersi; non già viceversa ideato l'organo ideare l'oggetto a cui doveva servire. E quale è mai quell'artefice che prima faccia lo stromento, e poi ne determini il fine? se anzi il fine è quello che gli dà le norme a cercare e determinar lo stromento. Dunque prima è l'oggetto poi lo strumento; dunque secondo natura dobbiamo prima indagare che sia il *bene* a cui tendiamo, poi le facoltà con cui vi tendiamo. Conosciuto l'obbietto a cui tendiamo e il mezzo con cui vi tendiamo, potremo agevolmente misurare i risultati di nostra tendenza.

3 Che cosa è bene?

Or il *bene* che cosa è? Già osservammo che dicesi volgarmente *bene* ciò che forma il naturale appagamento di una facoltà, di una tendenza qualunque: epperò quante sono le tendenze, le inclinazioni di un essere, tanti sono i beni dei quali egli è capace. Sotto questo generalissimo aspetto si comprende in che senso si debba intendere la distinzione dei beni *veri* dai *falsi* di cui nel linguaggio famigliare occorre menzione sì frequente; siccome possono le varie inclinazioni di un essere venir a contrasto, e indurlo ad obbietti diversi e contrarî, egli è chiaro che se uno di essi sarà *vero* bene, l'opposto sarà bene *falso;* giacchè falso diciamo l'opposto del vero.

4 Distinzione del vero bene dal falso

Ma qual è il principio per cui il vero dal falso bene si distingue? Se ogni essere fosse semplicissimo epperò dalla natura dotato soltanto di una tendenza (IV), egli è chiaro che non potrebbe non correre al bene propostogli dalla natura, epperò tenderebbe sempre al vero suo bene; ma nella moltiplicità di tendenze varie, di cui molti esseri sono naturalmente dotati, quale di queste tendenze dee dirsi *buona?* cioè inclinata al *vero* bene? Esprimiamo il problema stesso in altri termini: qual è nella essenza di ogni essere il primo principio di azione, a cui gli altri debbano subordinarsi? Egli è appunto quel primo impulso che suol dirsi *natura* dell'essere medesimo, da cui risultano poscia tutti gli impulsi subordinati delle particolari tendenze o facoltà.

5 Nasce dalla natura degli esseri.

6 Ogni essere ha un fine.

A ben comprenderlo avvertasi che *ogni essere* è necessariamente *uno*, come la metafisica insegna (V); e che ogni essere contigente è necessariamente creato da una mente infinita, e creato secondo un disegno dalla eterna Sapienza prestabilito; secondo un tal disegno ogni essere dee compiere nel mondo un determinato ufficio. Ogni essere adunque ricevette dalla man Creatrice un impulso che a quello

scopo lo indirizza, a cui fu da lei destinato. Ma questo impulso non è estrinseco all'essere medesimo, ma forma una cosa sola con lui, ed è quel primo principio del suo operare che *natura* vien detto. Natura è dunque quella tendenza che porta un essere allo scopo pel quale ei fu fatto dal suo creatore. Ma a questo scopo debbono tutti gli altri subordinarsi; dunque tutte le tendenze a questa prima radical tendenza di ogni essere.

7 Epperò una natura.

Il vero bene di ogni essere non consiste dunque nell'obbietto parziale, proprio di una facoltà isolata, ma nell'obbietto adeguato della sua natura, in quel fine cioè a cui natura lo porta, e la mano creatrice lo spinge (*).

8 Le nature sono varie; lor divisione

Ma questo impulso impresso dal creatore che diciam *natura* è di carattere vario, come veggiamo nelle varie sostanze: in alcune è determinato al suo operare dall'esser suo medesimo; così per esempio, ogni corpo è determinato a tender al centro di attrazione perchè è corpo. In altre ha, sì, una determinazione specifica, ma non individuata; così per esempio la pianta è determinata specificamente a crescere e fruttificare, ma il numero la perfezione il luogo dei frutti ec. non è determinato dal suo essere di pianta; questo essere le dà bensì quella attività con cui ella sugge dalla terra e dalla atmosfera gli alimenti; ma la quantità e gli effetti di questa attività dipendono dallo esercizio che fa la pianta della stessa attività interna.

9 1. Grado: tendenza determinata

10 2. Tendenza determinabile da un principio esterno

Se non che la pianta opera, sì, con un principio di interno sviluppo, ma opera determinatavi

(*) Il signor Damiron comprese la importanza di questa verità, e la prese per base della sua filosofia morale; ma non avendo abbracciata sotto il suo vero aspetto la *unità* dell'uomo cadde in errori notabili di cui parleremo altrove.

dagli esterni obbietti. Altre nature vi sono, le quali hanno in se stesse non solo il principio *determinabile* del loro operare, ma anche il princi-

11 3. Determinabile da un principio interno necessario

pio *determinante*, e sono gli animali, nei quali la tendenza vien determinata dalla notizia che acquistano per mezzo dei sensi appropriandosi in certa guisa *(apprendendo)* quegli obbietti esterni a cui tendono, e movendosi poi verso di essi in forza di questa apprensione (VI).

Ma quando l'interna apprensione presenta all'animale bruto l'obbietto di qualcuna delle sue facoltà, questa facoltà determina la operazione del bruto senza che esso possa resistervi; l'uomo al contrario dotato di un principio spirituale che può riflettere sulle proprie tendenze, conoscerne lo scopo parziale e il termine universale ed ultimo, per questo

12 4. Determinabile da interno principio libero

appunto può determinar da se stesso la propria operazione, la quale in vista ancor dell' obbietto che lusinga qualche particolar facoltà, pur rimane tuttavia indeterminata e sospesa.

Da queste considerazioni (che potrebbono estendersi anche alle intelligenze superiori) apparisce **1.** che la tendenza naturale di ogni essere nasce da ciò che è in lui il principio dell'essere e dell'operare. **2.** Che questo principio di operazione può essere più o meno indeterminato. **3.** Che l'operazione tanto sarà più propria dell'agente, quanto più egli ha in se il determinarla. **4.** Che il *bene* di questa determinazione dipende dalla conformità di questa col fine inteso dal creatore nella produzione del soggetto.

13 Che sia la perfezione delle cose

Un agente che opera in conformità di questo fine acquista la propria natural perfezione; imperocchè la perfezione essendo il compimento di un essere, allora un essere sarà *naturalmente perfetto* quando si condurrà al termine prefissogli dalla natura colle facoltà dategli a tal fine dalla natura medesima; perfetto nel *tendere* finchè verso questo

fine si muove, perfetto nell'*essere* quando vi sarà giunto.

14 Ma notisi che nell'ordinamento dell'universo se vari sono i fini delle particolari creature, uno è per altro il fine di tutto l'immenso lavoro; e per questo appunto l'universo apparisce sì ordinato, perchè dispone l'immensa varietà delle create cose secondo un principio di unità a cui tutto subordina. Altra è dunque la perfezione della creatura considerata in se, altra se si consideri nel tutto dell'universo, giacchè ogni creatura forma un tutto da se, e forma parte di altri tutti secondarî subordinati in varie gradazioni al tutto primario, a quell'Essere infinito che è l'essere di ogni essere, e a cui tutte le creature si riferiscono.

Perfezione particolare, universale

15 Quindi si vede quanto diversi possano essere i giudizî intorno alla perfezione secondo i fini diversi a cui si riferisce: così la perfezione di una facoltà sensitiva in astratto consiste nel giugnere al suo obbietto; se questa facoltà si riguarda nel bruto consiste nel condurlo ad uno scopo; se nell'uomo consiste nel servir alla ragione. Epperò la perfezione dell'occhio consiste nel vedere, dell'occhio della nottola nel confinarla fra le tenebre, dell'occhio umano nell'aiutar l'uomo allo sviluppo di sua intelligenza e volontà; onde certe, che diciamo imperfezioni relativamente al fine immediato, sono perfezioni relativamente ad un fine superiore. Così per esempio, imperfetta è la cognizione ne' bruti, ma questa imperfezione appunto li rende atti al servizio dell'uomo a cui sono destinati, e a cui non servirebbero se meglio conoscessero ed usassero le proprie forze.

Quanto fra loro diverse

16 Queste nozioni ci danno qualche idea del vero bene. (6). Esse dimostrano che il vero bene di ogni essere è, non già qualunque obbietto a cui tenda una qualche sua facoltà isolata, ma quello a cui tende la sua natura; e che dal giugnere a tale

Vero bene è quello a cui tende la natura. Ogni bene è fine

obbietto dipende la perfezione di lui subbiettiva. Che per conseguenza nella idea di bene è essenzialmente inclusa la idea di fine o termine di una qualche tendenza. Ma siccome varî possono essere i termini a cui si tende, così varie possono essere le specie di bene. A meglio spiegarmi mi varrò del-

17 l'esempio del moto locale, applicazione materiale del moto considerato astrattamente (III). Osserviamo un mobile qualunque sospinto da una forza intelligente a qualche scopo determinato, per esempio, una saetta che vola al bersaglio: qual è il termine del moto impressole dal saettatore? propriamente egli è il bersaglio, e se ella coglie nel bianco, noi diciamo che il colpo riuscì *perfetto*. Ma per giungervi ella dovette trapassare tutti i punti dello spazio intermedio, ciascun de' quali potea considerarsi qual termine del corso precedente; questo termine intermedio non era nell'intenzione dell'arciere se non un passo necessario per giungere al bersaglio; ma passo che per se era a lui indifferente, e necessario solo, perchè era *mezzo* di arrivare allo scopo. Giunta poi la saetta al bersaglio, si arrestò, e il riposo fu un'altro *termine* del suo corso: ma era egli codesto riposo il termine inteso dal saettatore? certo che no: perchè se avesse preteso unicamente il *riposo* della saetta, non occorrea incoccarla: bastava non muoverla dal turcasso; il riposo dunque è una *conseguenza* dell'esser giunto al termine *proprio* dell'impulso ricevuto; ma il vero termine, il vero obbietto del colpo era di arrivare al bianco.

Termini varî della tendenza naturale

18 Applichiamo ora queste considerazioni ad un atto di una facoltà qualunque, che è il passaggio da uno stato ad un altro, e per conseguenza un vero *moto* metafisico, un vero passaggio da uno ad un altro termine. Crea il supremo Artefice un essere qualunque, e nell'atto del crearlo gli imprime un impulso, una tendenza, che chiamiam natura, di-

Ne conseguono le nozioni di *utile onesto dilettevole*

retta ad un fine, epperò dotata di facoltà capaci di conseguirlo. Mettiamo in giuoco una di queste facoltà in un animale, per esempio, la facoltà di vedere: una pecorella che pasce quietamente nel prato, ode da lungi repentinamente un calpestio, volge l'occhio, guarda, si avvede del lupo che le corre addosso e fugge. Qual è in tal caso il *fine* per cui dal Creatore fu data alla pecorella la facoltà di vedere? affinchè potesse *conoscere* il nemico che le si avventa, e conoscendolo fuggirlo. Per conoscerlo fu mestieri che ella *volgesse gli occhi e guardasse;* ma direm noi però che gli occhi sono fatti per rivolgerli e fissarli? questo non è che un mezzo di giugnere alla cognizione dell'obbietto. Conosciutolo cessò di guardarlo; ma direm noi però che gli occhi furono dati all'animale perchè *cessasse di guardare?* Facciamo ora che al primo volger dell'occhio, invece del lupo avesse mirato il pastore in atto di porgerle una fronda gradita : la vista della fronda avrebbe lusingato il suo occhio, l'avrebbe tenuto inteso a mirarla: direm noi però che l'occhio fu dato all'animale perchè fosse lusingato dalla fronda e ne avesse diletto? il diletto accompagna la vista di oggetti graditi, ma non è il fine: fine della vista è propriamente il conoscere gli oggetti per acquistarli se opportuni, fuggirli se disconvenienti. In ogni facoltà dunque altro è il termine medio, altro il termine finale, altro il termine di riposo che ne consiegue. Tutti sono termini di essa facoltà in qualche modo, epperò tutti in qualche modo sono *beni;* ma il termine intermedio non è bene se non perchè conduce al finale , e dicesi *utile;* il finale è quel bene che conviene e che fu inteso dal Creatore per l'ordine dello universo, e dicesi bene *convenevole* od *onesto*. Il riposo che nasce dal possedimento di un obbietto proporzionato alla facoltà, dicesi diletto, piacere (VI).

Quindi apparisce che il vero bene, il bene cioè il convene-

vole è il *vero* precipuo bene inteso dal Creatore è il bene di ordine, il bene *convenevole:* così il bene individuale della pecorella è la sua conservazione, gli atti che vi contribuiscono sono mezzi, il diletto che vi si accoppia è una conseguenza.

Se non che il bruto incapace di riflessione lascia al Creatore il pensiero del fine, e corre tratto da irresistibile impulso all'obbietto che lo diletta.

20 Proprio della natura umana.

Non così l'uomo: dotato di una intelligenza che lo fa somigliante al suo Creatore, egli conosce con essa le ragioni finali delle cose che, impenetrabili alla material sensazione, solo colla ragione si ponno conoscere; conosce l'ordine che hanno i mezzi al fine; conosce dunque il bene *convenevole* ignoto a' bruti, e lo conosce con quella facoltà che è la specifica differenza di sua natura. Or la cognizione naturale, abbiam noi detto (11) è quella che determina la natural tendenza, e questa il vero bene dell'individuo; dunque il vero bene dell'uomo è il bene di ordine, ben *convenevole:* questo è il fine a cui egli tende per natura, giacchè questo è il bene che conosce colla facoltà specifica di sua natura.

21 La quale ordina il diletto e l'utile al convenevole.

Se non che potria taluno obbiettare = l'uomo conosce anche il bene *utile*, anche il *dilettevole;* perchè dunque assegnargli per fine solo il bene *convenevole.* = Anzi rispondo io, l'uomo conosce il bene generalissimamente *sotto la pura ragione di bene;* dunque naturalmente egli vuole il bene in generale; volendolo in generale egli lo vuole in tutto, lo vuole indefinitamente; vuole dunque anche il bene *utile*, anche il *dilettevole.* Ma li vuole come li conosce; e poichè li conosce subordinati al bene convenevole, l'uno come mezzo al fine, l'altro come effetto alla causa, dee dunque volerli subordinatamente al primo, al convenevole. Il *convenevole* è quello dunque che fa veri beni anche l'utile e il dilettevole, perchè li ordina secondo

l'intento di Chi li creò. Onde diciam *buono* il diletto solo quando è ordinato, non diciam buono l'ordine solo quando è dilettevole (VII).

E questa subordinazione è metafisicamente necessaria, giacchè è impossibile che una facoltà o un essere tenda come a fine suo proprio a due oggetti diversi non subordinati. Prendiamne per immagine l'impulso al moto; egli è impossibile che un mobile si muova verso due termini non subordinati l'uno all'altro, dunque è del pari impossibile che una facoltà, una natura tenda a due fini non subordinati. 22 Il fine di ogni tendenza è uno.

E questo apparirà evidente qualora non più l'immagine del moto locale, ma si consideri più addentro la nozione di *natura* di *facoltà*. *Natura*, *facoltà* sono termini che esprimono una *tendenza a produrre un atto* (*); ora è egli possibile che la tendenza a produrre l'atto A sia tendenza a produrre l'atto B? È egli possibile che la facoltà di vedere sia facoltà di udire? potranno unirsi entrambe in un soggetto medesimo, ma non saranno mai la cosa istessa; come nel moto locale l'impulso o la tendenza a destra non sarà mai tendenza o impulso a sinistra. 23 Poichè la tendenza non acquista una specie determinata se non dall'atto.

Vero è che il mobile in questa determinata sua direzione può incontrare obbietti molti e diversi, ma egli non tende ad essi per veruna loro intrinseca proprietà ma solo pel loro sito, pel trovarsi eglino a destra o a sinistra. E questa osservazione spiega più esattamente in che consista la unità del fine di ogni facoltà. Ella tende, dissi io pocanzi, a produrre un *atto:* ma questo atto che cosa è? *Io ho la facoltà di ....* ; niuno sa di che cosa fin- 24 E l'atto dall'obbietto.

(*) Chaque fonction qu' on lui reconnaît autorise à lui attribuer une faculté correspondante : il respire, donc on lui attribue une respiration ; il digere, donc une faculté digestive ec. Villers philos. de Kant. P. 1, pag. 252.

chè io non esprima l' atto. *Io ho la facoltà d'fare*.....; di fare che? anche adesso niuno sa qual sia questa *facoltà*, questo *fare* finchè non vi aggiungo l'obbietto, per esempio di fare una casa, un libro ec. L'atto viene dunque determinato dal suo *obbietto* come la *facoltà* è determinata dall'atto. Ma questo obbietto che determina e l' atto e la facoltà non è l'obbietto considerato in tutto il suo essere materiale, ma solo considerato sotto un aspetto un modo determinato, il quale modo può trovarsi in molti obbietti materialmente diversi.

25 Considerato sotto un aspetto determinato.

Il mobile, di cui io parlava poc'anzi, tendendo a sinistra tende a tutti gli oggetti che sono a sinistra, ma vi tende per questa sola ragione del loro sito; così la facoltà di vedere tende solo al visibile, la facoltà di intendere all'intelligibile ec. Altro è dunque l'obbietto considerato materialmente in tutte le sue proprietà, altro considerato relativamente alla facoltà che vi tende sotto un solo aspetto, sotto una sola ragione. Ognun vede che un medesimo oggetto può esser dotato di molte proprietà, epperò esser termine di molte facoltà; e viceversa molti oggetti dotati di una proprietà esser termine di una facoltà medesima: l' obbietto proprio della tendenza è dunque questa proprietà, e non la materialità dell'obbietto reale.

26 Fine materiale e fine proprio dell'uomo.

Dal che spiegasi viemmeglio in che consista la unità del fine di ogni natura. Ogni *essere è uno* (6), epperò *una* ogni natura; il fine di ogni natura ne forma la perfezione; la perfezione di natura *una* è necessariamente *una*; quando la natura tende a varî obbietti materialmente distinti, li riguarda sotto questo solo aspetto di complemento o perfezione sua; dunque ella tende ad un solo obbietto.

27 Può disputarsi del primo non del secondo.

E questo ci fa comprendere come tendendo gli uomini tutti ad un solo fine, pure tanto disputino sulla felicità. Non si disputa già se debba tendersi alla felicità ma ammesso questo come principio, si do-

manda ove ella trovisi: si cerca l'obbietto *materiale* non il *proprio*. Questo anzi è per tutti evidente e serve di primo principio ad ogni morale disputazione, che sempre può ridursi a questo primo assioma pratico: « Io bramo esser felice ». 28

Epilogo di questo capo.

Fermiamci qui un momento riepilogando quanto finora si disse. Abbiam veduto che sia bene e come il vero bene di un essere è il fine a cui egli è destinato dal Creatore e a cui tende per sua natura; che per conseguenza vero bene è precipuamente il bene *convenevole* di cui *l'utile* è mezzo, effetto il *piacere*; che il possedimento di questo bene appellasi *felicità*, e *perfezione* dell'essere che vi tende; che sebbene ogni essere tende alla propria felicità pure un essere non assolutamente determinato nelle sue tendenze può dubitare dell'oggetto in cui ella abbia a trovarsi, epperò l'uomo, libero che egli è nell' operare, dee determinarne l'obbietto, affin di sapere ove rivolgere i passi.

Prendiamo or dunque a mostrare qual sia per l'uomo questo speciale obbietto.

CAPO II.

Dell'obbietto in cui trovasi il bene, la felicità, la perfezione propria dell'uomo.

29

Nell' animale ogni tendenza è preceduta da apprensione proporzionata.

A determinar l'obbietto in cui l' uomo può trovare il vero suo bene uopo è rammentarci che *il tendere* dell'essere creato è effetto dell'impulso del Creatore; che questo impulso, detto da noi *natura*, in varî modi determina le *forze* o *tendenze* che ne risultano, giacchè ora le determina totalmente nell'atto stesso di lor produzione, come sono totalmente determinate le forze naturali di un cristallo di un gas nel primo istante della lor formazione; ora le lascia più o meno indeterminate epperò modificabili da circostanze fortuite, come in una pianta

in un animale (8. segg.) Che è proprio dell' animale il determinare da se medesimo la direzione delle tendenze naturali lasciata più o meno in sua balìa; e che a tale effetto egli è fornito della *percezione* o *apprensione* colla quale si appropria le esterne cagioni determinatrici, e a norma di queste imprime da se stesso alle sue tendenze una direzione determinata. Quindi inferisco che la natural tendenza, come è in ogni essere proporzionata alla natura di sua costituzione, così nell'animale è proporzionata alla natura delle sue facoltà apprensive dalle quali ella dipende, ed a cui si viene a proporzionare come l'effetto alla causa.

30 Nell'uomo la apprensione e la tendenza sono illimitate.

L'uomo apprende coll'intelletto un bene illimitato, o per ispiegarmi più esattamente apprende il bene senza limiti, giacchè questa apprensione è appunto la specifica distinzione della cognizione di intelligenza; la cognizione sensitiva tutto limita nello spazio e nel tempo, la intelligenza ne trapassa i confini, e imprime ai propri concetti un non so che di immenso, che alla suprema intelligenza la rassomiglia. Così insegnano i metafisici. Tende l'uom dunque colla volontà ad un bene senza limiti, come lo conosce coll'intelletto.

31 Dunque il bene limitato non può acquietar la volontà.

E quali sono le conseguenze di tal tendenza? supponghasi un mobile tendente con illimitato impulso verso oriente: egli tenderà perciò a tutti i punti che sulla sua direzione si incontrano, ma vi tenderà come a punti di passaggio, e l'arrestarvisi sarebbe contrario all'impulso in lui supposto. Or così la volontà: col tendere al *Bene* in generale ella viene ad avere un impulso a tutti gli oggetti in cui trovisi ragion di bene, ma questo impulso non può in essi arrestarla; anzi l'arrestarvisi sarebbe un combattere la propria natura che al bene illimitatamente la trasporta. La tendenza della volontà dicesi in termine generale *amore*, l' arrestarsi e acquetarsi nel bene *diletto*, *piacere*,

gaudio (18): può dunque una volontà ordinata amare, ma limitamente, i beni particolari; non può acquetarvisi per goderne; dee guardarli come punti intermedî, non come termini del suo corso.

32 Limitati sono tutti i beni creati, anche interni.

Basterebbe questa dottrina per mostrare l'errore non solo del volgo, ma di molti filosofi ancora, che in ogni tempo cercarono o sulla terra o nell'interno dell'uomo un bene il cui possesso potesse dell'uomo stesso formar la felicità. Ogni bene creato è in se limitato, dunque non può essere quello a cui tende la volontà. La scienza, la virtù stessa, il diletto che ella reca, anzi aggiugnamo ancora persino il gaudio che prova un'anima beata non è per se, parlando a rigore, il di lei proprio obbietto, perchè non è illimitato; questo ultimo è effetto del possedimento del bene illimitato, è compimento della volontà, è la sua perfetta quiete; ma l'*obbietto* non può essere, perchè non è bene illimitato, benchè da bene illimitato risulti.

33 Molto più gli esterni.

Molto meno poi gli obbietti esterni creati i quali alla loro intrinseca limitazione aggiungono la mescolanza del male, la incertezza del conservarli, la certezza del perderli in morte. Eppoi essendo esterni mai non potranno formare beata un'anima la cui operazione specifica è il pensiero. Che dire adunque di quei filosofi che la felicità umana ridussero ad una somma aritmetica dei momenti di piacere liquido? (*) Che fondarono l'amor della virtù sull'amor del piacere? (IX) Che ne sperarono un saldo appoggio alla morale alla società? Aveau essi mai meditato sulla natura di nostre facoltà, e sulla necessaria connessione fra la verità dei dogmi e la bontà della morale?

34 Dunque non formano la vera felicità.

35 Enumerazione di beni limitati e caratteri di loro limitazione.

No, nè le *ricchezze*, bene puramente *utile;* nè il *piacere del corpo*, bene passeggiero turpe ro-

(*) Gioia elementi di filos. Romagnosi Introduz. al Dritto pubblico. V. nota fin. VIII.

vinoso; nè l'onore la gloria, di cui non è nostro il possesso, poichè tutto stà nella mente di chi lo tributa; nè la *sola virtù* che mai non è in terra nè pura nè inamissibile; nè la *scienza* che non giunge mai a saziarsi; nè il *piacere dello spirito* che presuppone il possesso del bene a cui si tende; niuno, dico, di questi beni può dirsi il proprio obbietto a cui tende la nostra volontà, niuno può dirsi bene puro illimitato perpetuo.

36 Vero obbietto di nostra volontà.

Escluso così ogni bene limitato chiaramente apparisce obbietto proprio di nostra volontà essere solo l'Infinito Essere divino, alla cui cognizione tende in noi la intelligenza (X). Se non che non potendo essa in questa vita affissare in lui direttamente lo sguardo, non trascina nè anche a questo bene infinito irresistibilmente la volontà: le dice bensì che egli esiste, e così ne drizza a giusto scopo le brame, ma non glie ne mostra la bellezza, e così non ne incatena gli affetti; ne accenna alcuni tratti, ma col poco che ne dice desta, anzi che saziarla, la nostra sete; in quella guisa che il saper di alcun uomo cose mirabili, desta bramosia di conoscerlo, e non la appaga.

37 È principio in terra di nostra felicità e perfezione incompleta.

Non esiste dunque per lei sulla terra beatitudine e perfezione veramente compiuta; la beatitudine e la perfezione per conseguenza della volontà in questo stato di tendenza ad un bene lontano tutta consiste nel non deviarne (13) e nel goderne così con una ferma speranza l'anticipato possesso. Il gaudio che nasce da questo possedimento benchè imperfetto è, non può negarsi, un bene immenso, e il solo bene verace, in cui l'uomo possa trovar quiete in terra; ma non impone all'animo nostro una irresistibile necessità, anzi ci lascia talora esposti a tali combattimenti che rendono allor la vita sommamente penosa. Era riserbato alla croce di Cristo e alla fermezza soprannaturale che essa ispira il farne non pur tollerabili

ma gioconde le amarezze e i combattimenti, e realizzare senza dar mentita alla natura la magnanimità sognata dallo stoicismo (*).

Conosciuto l'obbietto in cui è riposto quel bene illimitato a cui tende l'uomo colla specifica sua natura, potrà bramarsi di conoscere in qual modo potrem noi averne il possesso; che val quanto dire: con quale operazione, con qual facoltà? Rispondo: che la felicità di nostra natura debba consistere in un atto è cosa evidente, giacchè la felicità consiste nel giugnere allo scopo; lo scopo di ogni facoltà è il suo atto (**); dunque l'atto o d'intendere o di volere (facoltà specifiche di nostra natura) dee costituirci in possesso del nostro bene. Ma quale de' due? Egli è chiaro che gli atti della volontà non possono essere che amore o avversione; di questa non occorre far parola giacchè ella è fuggir un male, non abbracciare un bene. L'amore è o di un bene in astratto *(compiacenza)* o di un bene lontano *(desiderio)* o di un bene presente *(gaudio)*; il primo prescinde dal possesso, il secondo lo niega, il terzo lo presuppone: niuno dunque di questi tre atti lo costituisce, niuno dunque di essi è il costitutivo di nostra felicità; poichè niuno di essi ci mette in possesso del bene infinito.

38 **In cielo il Bene infinito si possiede con un atto.**

39 **Di intelligenza non di volontà.**

Osserviamo ora di qual natura è l'atto dell'intelletto. Atto dell' intelletto egli è lo apprendere; l'apprendere il bene è un entrare in possesso della felicità; dunque l'atto costitutivo della felicità è l'atto della intelligenza che giunge direttamente al Vero infinito ed evidente (***). ***Evidente,*** io dico, giacchè l'evidenza è quella propriamente, che ac-

(*) Gerdil. De l'homme sous l'empire de la loi, p. 2, c. 4 in fine.

(**) Damiron Morale, t. I, pag. 51.

(***) Haec est vita aeterna ut cognoscant Te solum Deum verum. Joan. 17, V. la nota finale V.

queta la intelligenza, facendole conoscere chiaramente l'obbietto.

40 Questa felicità in qual senso sia limitata e illimitata.

L'intelletto dunque impossessandosi dell'Essere infinito *(apprendendolo)* conoscerà con illimitato progresso il *Vero*, giacchè il *Vero* è l'*essere* considerato come obbietto della intelligenza; e la volontà, giunta così al termine di sue brame, *godrà* parimente del Bene illimitatamente; giacchè l'Essere considerato come obbietto della volontà, si dice *bene*.

Questo atto di perpetua intelligenza evidente, e di perpetuo riposo della volontà nel Bene infinito, atto in se limitato, ma illimitato nel suo obbietto e nella sua durata, formerà la perfezione ultima e la compiuta felicità dell'uomo nelle essenziali sue facoltà spirituali.

41 In che consista la perfezione dell'uomo vivente sulla terra.

Ma mentre egli tuttor vi tende e non ne giugne al possesso in che consisterà la perfezione dell'uomo? nel tendervi (13) abbiam noi detto, e tendervi senza punto deviarne; che val quanto dire: l'uomo allora sarà perfetto quando ogni sua operazione sarà dirizzata all'acquisto del Bene infinito. Or il drizzare colà le operazioni è opera della volontà; dunque la perfezione dell'uomo in questa vita consiste principalmente negli atti della volontà. Ella è dunque in terra perfezione principalmente morale come nella beatitudine è principalmente intellettuale. *Morale* io dico, giacchè *morale* suol dirsi tutto ciò che alle operazioni volontarie si appartiene, non essendo i costumi *(mores)* se non la serie delle umane operazioni volontarie (XI).

42 La tendenza alla felicità è atto precipuamente della volontà

Dissi che l'indirizzar le azioni al fine è opera precipuamente della volontà, 1. perchè essa è propriamente il compimento della umana operazione incominciata dall'intelletto. La pura vista intellettuale non muove l'uomo verso l'obbietto, ma trae l'obbietto alla mente, gli dà in essa una interna esistenza, e lo rende in tal guisa presente alla vo-

lontà onde questa, mossa dal naturale impulso vi porti l'Uomo con tutte le sue facoltà. Ora il compimento dell'atto di ogni essere è il portarsi all'obbietto destinatogli dal creatore per fine del suo operare (13). Dunque la volizione è il compimento dell'atto umano, come la intelligenza ne è il principio. Notisi bene questa importantissima differenza fra le facoltà di *apprensione* e le facoltà di impulso ossia di *espansione*. Le prime traggono a se l'obbietto, le altre si portano all'obbietto e in lui si acquetano, e quasi direi trasmutano l'essere loro per quanto esse possono; onde effetto naturale dell'amore è il sagrifizio di se all'obbietto amato, e il trasmutarsi in lui colla più perfetta imitazione.

43
I. Perchè questa compie l'atto umano.

Dal che ne consiegue un fatto degno di osservazione, che nell'*apprensione* l'oggetto riceve la perfezione o la imperfezione dal soggetto, mentre all'opposto nella *espansione* il soggetto riceve la perfezione o la imperfezione dal suo obbietto (*). Così la mente che comprende un oggetto materiale, gli dà una perfezione, che egli in concreto non ha (**); tale è il bello ideale del pittore, la perfezione matematica delle figure geometriche; onde avviene che lo studio degli insetti e per fino de' *vizi* del cuore umano è cosa pregevole. Ma se a Dio volgasi la nostra mente, quanto ne degrada l'essere nell'atto che ella lo apprende! quanto più perfetto è l'essere divino in se che nella mente umana! La volontà all'opposto non dà agli obbietti la propria, ma da loro riceve la loro perfezione o imperfezione immedesimandosi con esso loro; una volontà che tende ad obbietto giusto si dice *giusta*, e cresce di pregio; se alla ingiustizia, alla crudeltà dicesi *ingiusta, crudele* ec. e ne disgrada. Dal che si comprende per qual motivo *buono* si dice l'uo-

44
Divario fra la volontà e l'intelletto.

(*) Facti abominabiles sicut ea quae dilexeruut ec.
(**) V. Gerdil Orig. del senso morale sul principio.

mo relativamente alla perfezione della sua volontà anzichè del suo intelletto: una volontà retta porta l'uomo al bene infinito e ne trae perfezione; ma una mente capace, mentre apprende il Vero, gli comunica intanto la propria imperfezione. Concludo, che l'avvicinarsi, l'identificarsi quasi al proprio obbietto finale è opera della volontà; e siccome l'obbietto, a cui l'uomo è ordinato, è obbietto per-
45 fettissimo, la volontà ne diviene perfetta.

2. Perchè è libera.

Ma vi è un altro motivo più efficace per cui alla volontà piuttosto che all'intelletto si attribuisce la bontà dell'uomo che opera rettamente, ed è che non solo la volontà è il compimento della umana operazione cominciata dall'intelletto; ma dippiù ella è nell'operar suo pienamente libera, onde le opere sue sono a lei giustamente imputate come sua produzione e rappresentano la sua perfezione come ogni effetto la perfezione della sua causa. Il valor della mente è senza dubbio perfezione egli pure dell'uomo, ma non è parto dell'uomo (59); onde possiamo ammirarlo come specchio che riflette più vivi i raggi del Vero, ma l'ammirazione si porta naturalmente al principio supremo da cui senza niuna sua cooperazione uom ricevè tal forza di mente. Ma il tendere al vero bene è effetto di libera volontà, epperò mostra nell'uomo una perfezione *sua propria* che gli merita il titolo di *buono* e lo rende obbietto di amore. Concludo che la perfezione dell'uomo in vita dipende principalmente dagli atti della volontà sì perchè ella è compimento dell'atto umano, sì
46 perchè opera liberamente.

L'atto esterno ne compie l'*integrità* non l'essenza.

Ben veggio che potrebbe obbiettarsi essere necessaria al compimento dell'atto umano anche la esterna operazione, poichè l'uomo è composto di anima e corpo. E in verità non può negarsi che l'esterno compisca la integrità dell'atto umano; ma questo esterno essendo contenuto nell'atto volonta-

rio come effetto nella causa, già esiste può dirsi, nell'uom che vuole, e solo l'esterna violenza può impedirne il termine estrinseco, mutilando l'integrità della opera ma senza alterarne la *essenza:* l'uom che *vuole,* già ha spiegata *tutta* la sua *energìa* per impiegar tutto se stesso nell'atto proposto; dunque l'atto dell'uomo è compiuto, giacchè *atto* è l'esercizio della *forza* o *facoltà* o *energìa.*

Concludo dunque nuovamente che l'atto morale consiste essenzialmente nella volizione libera preparata dalla cognizione della mente.

CAPO III.

Della libertà.

17 Si prova che esiste la libertà dal senso intimo.

Ma è egli poi certo che l'uomo sia libero? che la libertà sia dote della volontà? e della sola volontà? Al primo quesito, fondamento di tutta la morale, alcuni filosofi hanno risposto negativamente ma la lor negativa data in parole non solo è combattuta da tutto il genere umano, ma dai fatti loro medesimi e dai loro scritti. Ogni lingua che nomina virtù e vizio, merito e demerito, lode e biasimo, premio e pena, coscienza e rimorso; ogni comando e legge che si promulga, ogni consiglio che si domanda, ogni pentimento che si esprime, ogni supplizio che s'infligge, ogni magistrato che si costituisce (*), tutto parla in favor della libertà umana, tutto ci mostra qual sia l'intimo sentire

(*) Osservisi, per esempio, quanto è diverso il procedere degli uomini e delle leggi verso i fanciulli, i frenetici ec. Qual è quello stupido che non distingua le catene del galeotto da quelle del pazzo? e qual ne è il divario se non il libero arbitrio per cui il primo è un reo, mentre nella aberrazione del secondo noi ravvisiamo soltanto un infelice? V. Galluppi Filosofia mor. c. 2, § 28, pag. 110, seg.

non pur del volgo ma del filosofo anche il più ostinato a negarla.

49 *In che consiste.*

E che ne dice questo intimo universal giudizio di tutta la umana generazione? Ne dice, che nel momento in cui la mia volontà si determina, ella può, sussistendo gli stessi motivi, determinarsi in questo o in quel modo, o anche sospendere ogni operazione, e che non solo ella opera allora perchè vuole, ma che *può non volere* (XIII). Al che se avesser avvertito non avrebbero i nimici della libertà pensato a quella difficoltà sì nota e sì insignificante con cui paragonando l'uomo al sasso: se un sasso, dicono, cadendo liberamente potesse conoscere il proprio operare crederebbe come noi di esser libero nel tendere al centro; eppure sarebbe necessità di natura quella che egli crederebbe elezione di libertà (*).

50 *Risposta del senso intimo.*

Questa obbiezione potrebbe avere una qualche apparenza se noi fossimo sì liberi in tutte le operazioni, che mai l'intimo senso non rinvenisse in noi necessità, epperò potesse ignorare il divario che passa fra gli atti liberi ed i necessarî. Ma quella medesima coscienza che mi assicura la mia libertà nello scrivere che sto facendo, mi attesta che io cerco in questo ed in ogni altro mio atto di farmi felice, nè posso non cercarlo. Tendo io dunque alla felicità come il sasso al suo centro, e sento che mi è impossibile il non tendervi; così dunque sentirebbe egli pure il sasso se avesse nozioni di intimo senso.

51 *Prova metafisica della libertà.*

D'altronde basta la più semplice osservazione sulla natura dell'anima umana per comprendere che la libertà è sua *proprietà naturale*; perciocchè se ella dee tendere a proporzione di sua cognizione (29) e se la sua cognizione le presenta la idea di un bene senza limiti, egli è evidente

(*) Gall. tom. I, pag. 273.

che niun bene limitato (31) potrà *necessitarne* la tendenza; perocchè sarebbe effetto maggior della causa che una forza limitata superasse una illimitata; illimitata è la tendenza della volontà, limitata l'attrattiva di un bene creato; dunque una volontà necessitata da un bene limitato ripugna.

Alla evidenza di queste prove potranno opporsi sofismi che confondano le menti men chiare, ma chi mai, non dico riuscì, ma neppure pensò a distruggerne i fondamenti? Or questo dovrebbe farsi, secondo la bella osservazione del Ch. C. de Maistre (*): l'opporre a dogma evidente una difficoltà che non ne crolli le basi può mostrare la poca capacità di nostra mente non la falsità della dottrina dimostrata (XIV). E questo appunto mostra la nota opposizione che suole dedursi contro 52
la libertà umana dalla prescienza divina. « Quel Obbiezione
che Dio sa dee accadere infallibilmente; Dio sa le del Damiron.
azioni umane; dunque esse sono necessarie inevitabili ». Il Damiron, poco fedele in questo al suo principio ecclettico « fatti ed illazioni » si lascia ingannare da questo sofisma, e per non negare all'uomo la libertà niega a Dio la prescienza (**). 53

Ma bastano le più elementari nozioni metafisi- Risposta.
che e dialettiche per mostrarne o la falsità nei principî o l'irregolarità nel raziocinio. Se l'accadere *infallibilmente* si prende per cosa diversa dall'accadere *necessariamente*, egli è chiaro che il sillogismo proposto, dall'*infallibilmente* della mag-

(*) Soirées de S. Pétersbourg.

(**) Psychologie tom II, pag. 75. Se avesse premesso *i fatti* avrebbe ammesso l'una e l'altra. La libertà è *un fatto* psicologicamente evidente, la prescienza divina è *un* altro *fatto* a noi rappresentato con uguale evidenza e dalla provvidenza che si scorge nel mondo morale, e dal fatto delle profezie considerato anche solo come avvenimento storico, creduto da tutti i popoli.

gìore concludendo al *necessario* nella conseguenza, è irregolare e sofistico, perchè ha quattro termini. Se poi si prendono per una cosa stessa l'*infallibilmente* e il *necessariamente* si confondono due nozioni metafisiche totalmente disparate una delle quali appartiene all'osservatore, l'altra all'operante. Ogni uomo assennato prevede infallibilmente che nel corso di questo anno molti delitti si commetteranno nella città ove egli dimora: la sua previsione infallibile rende ella necessari i delitti? La infallibilità stà nell'acutezza dello osservatore, ma nell'operante rimane la libertà di causare.

54 Egli confonde il fatto col modo.

Concludo che i nemici della libertà in questo trito sofisma confondono il misterioso col contraddittorio, il modo del fenomeno col fenomeno stesso, e fanno come quei filosofi che niegano l'*azione* dell'anima sul corpo perchè *non sanno* spiegare *il modo* con cui ella vi opera. Strana cosa in vero che, mentre veggiam tuttodì la talpa del nostro intelletto conoscere accertatamente nelle lor cause anche libere mille effetti, non si voglia poi accordare alla sapienza infinita di tutti sicuramente ravvisarveli, se non li forma forzatamente togliendo la libertà alle cause (XV).

55 Indole della libertà.

Indubitabile egli è dunque il dogma della libertà umana; ma questa libertà che cosa è ella mai? Una facoltà dalle altre distinta come vuole il Burlamacchi? una dote annessa a tutte le altre facoltà, come il Damiron? ovvero dote solo della volontà intelligente come il Cousin? La bella analisi che questi presenta dell'atto libero (*) non può su tali quistioni lasciar alcun dubbio; e l'opinione specialmente del Burlamacchi non ammette pur l'ombra della discussione, perocchè la sola definizione basta ad annullarla. Che cosa è *facoltà* nel linguaggio psicologico? ella è un potere o una ten-

(*) Histoire de la Philos. tom. II, Leçon 25.

denza a produrre un tale atto *determinato* dal suo 56
obbietto (23). Che cosa è *libertà* o *libero arbitrio*? **Non è facoltà distinta**
Egli è una indeterminazione di natura, per cui
da niun esterno obbietto particolare possiamo essere determinati alla operazione (12 e 48). *Facoltà* dunque differisce da *libertà* quanto determinato da indeterminato (XVI). 57

Analisi del Cousin

Ma se la libertà non è una facoltà distinta sarà dunque una dote di altra facoltà; analizziamo col Cousin l'atto libero, e tentiamo con una esatta osservazione de' fatti, di ritrovare la sede della libertà. Ogni nostro fatto, dice egli, di cui la coscienza ci rende conto può ridursi ad una di queste tre classi *sentire, pensare, agire.* Io apro un libro e leggo: decompongasi questo fatto nei suoi elementi. 58

Elemento 1. *il sentire*

Da lungi io veggo un libro, ma non leggo poichè non distinguo i caratteri: dunque altro è *vedere* altro *leggere*. Quali sono le caratteristiche proprietà di queste due azioni? Il *vedere* è egli atto dipendente da me? nò: aperti che sieno gli occhi presentato l'oggetto, il *vedere* è necessario: qui non vi è libertà: la facoltà sensitiva opera necessariamente appena si trova in presenza dell'obbietto. 59

Elemento 2. *il conoscere*

Appressato il libro ne discerno i caratteri e leggo: nel leggere comprendo, nel comprendere giudico=questa proposizione è vera, quella è falsa=: in tutti questi atti sono io libero? libero nel discernere nel comprendere nel consentire o dissentire? Il libro mi dice = due e due fan quattro = posso io negarlo? no. Dunque l'intelletto opera senza libertà come il senso. La libertà dunque dove è in questo atto di leggere? 60

Elemento 3. *l'operare*

Per leggere io ho dovuto *aprir* il libro, *guardare, attendere:* ecco tre atti che non sono nè sensazione nè intelligenza: la sensazione li accompagnò, l'intelligenza ne conseguì, ma potea non nascere malgrado che io guardassi e ponessi atten-

zione. Questi tre fatti sono opera mia, effetti della mia attività; esaminiamone l'indole.

61 L'operare può essere senza coscienza e libertà

L'attività mia è ella sempre sotto il mio comando? Un sonnambolo dorme e parla, un frenetico veglia e smania; passa il sonno il delirio, e nulla sanno di aver parlato e smaniato. Erano essi padroni della loro attività? Neppur sapean di agire, nè si ricordano di aver agito, nè attribuiscono a se stessi l'azione e i suoi effetti. Anche l'attività dunque opera alle volte senza libertà, e perfino senza avvertenza della mente.

62 Ovvero conscio e libero

All'opposto quando apro il libro, io so che lo apro, dopo mi ricordo d'averlo aperto; e di più attribuisco a me l'atto d'aprirlo, e riconosco che potei non aprirlo; e altrettanto dicasi del guardare e dell'attendere: potei non guardare, potei non badarci. Vi sono dunque certe azioni che io fo conoscendo che potrei non farle, e queste son quelle che diciamo libere, e più propriamente *nostre*.

63 Nell'atto libero entrano molti atti di intelligenza

Ma questo atto libero analiziamolo anche meglio. Se io lessi potendo non leggere, dunque *scelsi* di leggere; preferii il leggere al non leggere; dunque ebbi dei motivi, li conobbi, ne portai giudizio. Or il *conoscere* il *giudicare* è atto della intelligenza: dunque in questo atto libero entra ancora l'intelligenza. Di più: giudicare questo motivo miglior di quello è risultato di un paragone; dunque ho paragonato e paragonato dubitando, il qual paragone quando si fa in ordine all'operare si chiama deliberazione; or il paragonare il dubitare sono atti della mente; anche qui dunque la mente entra nell'atto libero.

64 Fasi non sono liberi

Finalmente ho concluso=conviene leggere = qual è la facoltà che disse *conviene?* l'intelletto, giacchè *conviene* indica un giudizio di proporzione. Or l'intelletto è soggetto a necessità nel suo operare e mentre dicea *conviene* non potea dire l'opposto: dunque l'azione fin qui non è libera.

65 Atto di volontà pura; egli è libero.

Quando poi l'intelletto ha giudicato che *conviene* leggere, una facoltà diversissima è sottentrata e ha detto *leggiamo*, o piuttosto *voglio leggere;* ed ecco cangiata interamente la indole del mio operare. Infatti mentre dicea voglio leggere, potea ella dire l'opposto? Sì, certamente; ogni uomo ne è convinto dall'intimo senso e dalla sperienza che può farne ad ogni istante interrompendo e ripigliando a suo talento la lettura, o piuttosto la *volontà di leggere* (XVII).

66 L'atto esterno non ha per se libertà.

La *volontà*, io dico, poichè il *leggere* a parlar propriamente non è sempre in mia mano: ci vogliono occhi, ci vuole uno scritto, ci vuol luce sufficiente; e quando tutto ciò vi sia nelle proporzioni dovute, non posso non leggere. L'atto esterno dunque non cammina del tutto a mio piacere; i muscoli gli obbietti i mezzi di operazione hanno leggi lor proprie non dettate da me. Ma nel dir *voglio* do la legge io solo, e la do conoscendo che posso non volere; dunque la libertà sta propriamente nel *voglio*.

67 Sua analisi ulteriore in facoltà ed esercizio.

Ma questo stesso *voglio* assoggettiamolo anche esso alla analisi, e vi troveremo ancor due parti: una *facoltà* di *volere* che sempre sussiste la medesima, e l'atto mutabile del *volere presente*: la facoltà costante è *causa*, la volizione *effetto*. Questo *effetto* è assolutamente sotto il dominio della *causa* colla condizione soltanto di un obbietto da volere

68 Ci dà la idea di causalità.

o disvolere. Posto dunque l'obbietto, la libertà si trova qui in tutta la sua pienezza, e ci dà l'idea la più chiara che possa aversi e la più intima del fatto di causalità dell'*Io*, nel quale la libertà consiste, e del pieno possesso che abbiam delle nostre azioni libere, che *nostre* sono appunto perchè noi

69 Aggiunta all'analisi del Cousin.

ne siamo la causa. — Fin qui l'analisi del Cousin, bella, non può negarsi, e sottile e all'uopo di lui sufficiente, ma allo scopo mio non ancora perfetta, perchè ancor non esprime esattamente la succes-

sione de' vari fenomeni morali spettanti la libertà, fenomeni che debbono analizzarsi finchè ci troviamo condotti al primo principio di ogni atto umano, alla natura stessa della volontà. Diamci una occhiata con quella perspicacia che il soggetto per la sua dilicatezza ricerca.

70 Per giungere all'amor del *bene*, principio di ogni atto volontario.

Ogni atto morale muove dalla brama della felicità, come da principio indeliberato, in quella guisa appunto che ogni evidenza dimostrata da un principio indimostrabile; onde qualunque volta io opero deliberatamente, opero perchè bramo il mio bene. Dunque allorchè dissi = *Voglio leggere* = dovea questa risoluzione essere stata preceduta dalla natural tendenza della volontà che dicea = *Voglio il bene* = Ma qual fu la serie degli atti con cui dalla generalissima giunsi alla concreta singolare? Suppongasi un giudice retto nelle sue intenzioni, che prima di andare al tribunale prende in mano i *documenti* su cui deve dar la sentenza: come si determinò a prenderli e leggerli? Dovette egli dapprima aver presente alla mente il bene della giustizia, e dall'apprensione seguì nella volontà la compiacenza. Ma compiacersi non è volere; a volere un bene non basta conoscerlo, dee conoscersi possibile; dovette dunque considerar con la mente se era possibile: conosciuta la possibilità, la volontà formò la prima determinazione intorno al fine da ottenersi, la qual sogliamo chiamare *intenzione*. = Voglio giudicar secondo giustizia = dovette dir seco stesso quel giudice; ed ecco da questo comando chiamata la mente a nuova investigazione dei mezzi. Li trova? La volontà ne ordina la ponderazione e la comparazione; ponderatili, e paragonatili, la mente dimostra il più opportuno essere la lettura de' *documenti*, e la volontà ferma nel volere la giustizia, *elegge* di leggere. Succede nella mente a questa *scelta* la cognizione necessaria per la esecuzione, esser d'uopo stender la ma-

no, aprir la carta ec. e nella volontà l'impulso alla forza muscolare; poscia l'atto di questa forza nell'intrecciatissimo uso de' varî muscoli de' piedi, delle mani, degli occhi ec. dal quale risulta finalmente il compimento dell'azione di leggere, e da questa la cognizione del bene di giustizia e la soddisfazione di averlo al fin ravvisato. A tutta questa serie di operazioni che cosa diè il primo impulso? L'apprensione? nò; a parlar propriamente l'apprensione altro non fa che presentare l'obbietto *giustizia* sotto aspetto di bene *convenevole*, che trattandosi di moralità suol dirsi *onesto*. L'obbietto *giustizia* adunque sarà il motore della volontà: ma la giustizia è *un* bene, non è *il* bene; or un bene non è obbietto adequato della volontà, come un colore non è obbietto adequato dell'occhio: la volontà è indifferente a qualunque obbietto purchè abbia ragion di bene, come l'occhio a qualunque superficie, purchè abbia colore. La *ragion di bene* ossia *il bene* in genere fu il motivo della volontà per tendere a questo bene *giustizia* prima col compiacersene, poi col volerlo. Il primo motore adunque della volontà (presupposto l'obbietto particolare in cui la mente ravvisò una ragione di bene) fu il bene in generale, obbietto proprio della volontà: ma questo bene apparendole sotto forme limitate a lasciò pienamente in balla di se medesima; libera essa fu dunque nella *intenzione* del bene onesto *giustizia*, e nell'applicare la mente a deliberare, e nella scelta del bene utile ossia de' mezzi, e nel dare ai muscoli la direzione e l'attività ordinata dalla mente affine di adoprarli. La volontà fu libera sempre fuorchè nel primo impulso che al bene generalmente la portava e la porta. 71

Serie sintetica de' varî atti successivi.

In due principî risolvesi dunque ogni atto libero cioè nella natural tendenza al bene in generale, e nella rappresentazione del bene particolare. Ponghiamo qui nell'ordine loro naturale gli atti che

si debbono avvicendare per parte della mente e della volontà, presupposta la tendenza al bene.

	ATTI DELLA MENTE CHE ORDINA *corrispondenti agli*	ATTI DELLA VOLONTÀ CHE DETERMINA
72 Intorno al fine.	1. Proposta dell'atto da farsi: *giudicar rettamente è un bene.*	Veggiamo se esso è spediente? se possibile?
	2. È spediente e possibile.	Lo voglio, ma cerchiamne i mezzi.
Ai mezzi.	3. I mezzi son molti; per esempio udir testimoni, consultar periti, leggere documenti ec.	Veggiamo qual è il più opportuno adesso.
	4. Conviene leggere documenti.	Voglio leggerli: veggiamo quali organi mi vi debbono aiutare.
Alla esecuzione.	5. La mano il piede l'occhio ec.	Voglio muovere mano, piedi, occhio ec.

6. Qui agli atti della mente sottentrano gli atti de' muscoli volontarî mossi dalla forza loco-motrice per cui la volontà appagata nell'intento di *leggere* vi si acquieta e compie questo atto. In questo prospetto del processo mentale con cui si compie ogni atto libero esterno si vede che ai cinque giudizî che invitano la volontà, corrispondono cinque atti della volontà che applica la mente a nuove investigazioni; al quinto atto della volontà corrisponde l'atto della forza esecutrice, e a questa l'acquietamento della volontà. I due primi atti sì della mente che della volontà riguardano il fine della azione, prima considerandolo in generale, poi determinandolo; determinato il fine si passa ne' due seguenti atti ai mezzi, prima in generale considerandoli, poi scegliendo il migliore; scelti i

75 La libertà dote solo della volontà. mezzi si passa alla esecuzione, prima collo stabilirne l'organo, poi coll'applicarlo all'opera. In tutti questi momenti successivi la libertà allora ha vi-

gore quando opera la volontà, allora cessa quando ella cessa, come ognun può vedere coll'applicazione particolare. Dote dunque della sola volontà è la libertà, e dote che riguarda soltanto i beni limitati, giacchè *il bene* non solo ella nol vuole liberamente, ma ne riceve anzi il primo impulso al desiderio di ogni altro oggetto.

74 **Come la ragione del solo intelletto.**

Dal che può comprendersi essere la libertà riguardo alla volontà, ciò che la ragione riguardo all'intelletto. Spieghiamoci: siccome l'intelletto abbraccia necessariamente il vero evidente; ma se non vi si imbatta di primo slancio, egli con quella forza investigatrice che *ragione* si appella fa splendere sopra le verità secondarie un raggio di quelle prime di cui contempla intuitivamente la luce; così la volontà, il bene sommo presentatole dalla mente, lo abbraccia necessariamente; ma dai beni inferiori non è tratta se non in quanto ella partecipa loro colla sua *libertà* la ragion di bene scegliendoli come mezzi per giugnere al bene infinito (XVIII).

75 **Ella è cagione della moralità sua e delle altre facoltà.**

Concludo che la libertà è dote della sola volontà; ma siccome agli atti volontarî si vanno mescolando atti di intelligenza e di altre facoltà (71) dalla volontà dipendenti; da lei questi ricevono il lor carattere morale in quanto vengono da lei diretti secondo l'intento del Creatore. Ed ecco come un animo onesto può talora sentir rimorso di alcuni sospetti giudizî ed altrî atti di intelligenza, epperò atti *in questa facoltà* non liberi: essi poterono essere liberi nella volontà.

La direzione data dalla volontà liberamente agli atti suoi proprî ed a quelli di ogni altra facoltà è quella che *moralità* delle azioni suole appellarsi, la quale è *buona* o *cattiva* secondo che *bene* o *male* indirizza le azioni al bene cioè all'intento del Creatore (16). *Cognizione* di fine e di mezzi, *volontà* del primo, *libertà* nei secondi: ecco i tre principî necessarî ad indirizzarvele; ecco dunque i tre prin-

cipi della moralità delle azioni per parte dell'operante, ecco i tre principî del bene morale e della perfezione dell'uomo. Consideriamone ora la applicazione, esaminando in qual modo egli acquisti in primo luogo la cognizione necessaria a ben regolare tutte le sue libere azioni.

CAPO IV.

Del senso morale (*) *e suoi principî.*

76 Il giudizio morale è un fatto.

Che l'uomo conosca pria di volere egli è un fatto non meno evidente per l'esperienza che pel raziocinio; che nel conoscere egli determini seco stesso il tale atto essere *buono* o *reo*, epperò render *buono* o *reo* chi lo opera, si negò da qualche testa stravolta, o diciam meglio da qualche cuore corrotto; ma questo pure è un fatto innegabile, attestato da quanti sono i vocabolarî (**) di ogni lingua. Sì, potè dubitarsi da molti come formisi in noi questo giudizio, perciocchè le materie morali intorno alle quali da noi vien portato sono per lo più deduzioni dai primi principî assai remote, epperò bisognose di lunghi raziocinî, eppure si veggono persone anche rozze portar questi giudizî con una celerità ed aggiustatezza sorprendente.

77 Ragioni di cercarne il principio in una facoltà distinta.

Parve dunque a taluno non nascere esso dalla ordinaria facoltà ragionatrice, ma piuttosto da una cotal propria facoltà che morale appellarono, e a cui certi più grossi filosofi aggiunsero un organo

(*) Questa voce parve a taluni putir di sensismo; ma se ben si mira *sensus* in latino, e principalmente nel linguaggio sacro trovasi usato in ordine allo spirituale: optavi et datus est mihi sensus (Sap.)

(**) Trovisi un vocabolario a cui manchino le voci di *virtù*, *giustizia*, *temperanza*, *vizio*, *empietà* ec, ed allora potrem richiamare in dubbio l'universal consenso delle genti (V. Cousin tom. II, lez. 20).

che chiamarono *senso-morale*, collocandolo poi ove meglio tornava secondo le animalesche nozioni che diedero di tutto l'uom morale. 78 **Organo morale dei sensisti.**

È inutile l'intertenerci qui a dimostrare l'assurdità di questo preteso *organo di senso morale*, evidentemente provata in ogni corso di metafisica non materialistica. Se le nozioni morali includono idee astratte, se le idee astratte formano la prova più evidente della spiritualità dell'anima umana, se la spiritualità consiste nell'operare indipendentemente dalla materia; egli è chiaro che tanto ripugnano fra di loro i termini *organo-morale* quanto i termini *materia-pensante*. La sola ragione che potè dar qualche appoggio a questa ipotesi del *senso-morale* è la connessione che passa fra certe affezioni morali e certe fisiche commozioni; ma siccome questo fenomeno altro non è che una particolare applicazione della universal legge armonica da cui l'uom fisico vien legato al morale, non è necessario ripetere qui le soluzioni con cui i metafisici risolvono in termini generali la difficoltà dei materialisti.

79 **Senso morale nel sistema dell' amor proprio o interesse.** Nel sistema dell'*interesse* la idea della facoltà o senso morale benchè abbia un po' meno di assurdità; pure cade anch'esso se ben si considera. Lo Stewart oppone a codesti moralisti. 1. La diversità delle due nozioni *dovere-onesto*, *interesse-utile* di cui il Cousin parla egregiamente (VI). 2. La viva commozione cagionata in noi, non pure dagli Eroi della storia da cui niun prò in noi personalmente ridonda ma per fino dalla virtù di un protagonista romanzesco o tragico che mai non fu, e che dallo spettatore riguardasi come personaggio finto; l'ammirazione, l'entusiasmo è dunque un tributo spontaneo e inavvertito reso alla sola virtù. 3. Che la virtù sia sempre utile al tutto della società anche temporalmente egli è assai probabile; ma che sia sempre utile temporalmente all'individuo pare

falso; e, pur se fosse vero, pochi sarebbero sì perspicaci da ravvisarlo epperò non ne trarrebbero sufficiente impulso morale. 4. Il fanciullo ha dettami morali in una età incapace di tanti raziocinî. 5. Nel sistema della *utilità* l'uomo apparisce a se stesso vile abbietto degradato. Questo stesso senso di misantropìa (che certi autori destano con tanto lor gusto) mostra abbastanza che nel cuor dell'uomo è un secreto impulso alla virtù generosa cui non rinunzia senza rimorso. 6. I vizî dell'uomo a cui si appoggiano gli argomenti di codesti moralisti, non sono la natura dell'uomo ma la sua corruzione; la stessa ipocrisìa con cui si contraffà la virtù è un omaggio a lei tributato dal vizio (*). Questi fatti mostrano ad evidenza che il senso morale non è un calcolo di negoziante.

80 Il senso morale non è facoltà distinta dall'intelletto

Merita, sì, maggior attenzione la dottrina di chi cerca nell'uomo *spirituale* una special facoltà che dia giudizio in materie morali. Ma a dir vero io non veggo perchè ammettere tal facoltà distinta, mentre l'obbietto del senso morale altro non è che una parte di quel *Vero* illimitato a cui tende sì universalmente l'intelletto umano. Chi vuol vederlo evidentemente può leggerne un'ampia e rigorosa dimostrazione nel ch. Gerdil (Dissertazione sull'origine del senso morale). A noi basti accennare la sua dimostrazione. La moralità di una azione altro non è che la sua direzione all'ultimo fine; or questa direzione è una relazione, ed ogni relazione è una verità; dunque conoscere la moralità delle azioni egli è conoscere una verità. Perciò, l'intelletto, facoltà di conoscere *il vero* in generale, dee tendere necessariamente anche al vero morale.

81 La celerità dei dettami si spiega dalla necessità.

La prontezza de' giudizî morali ancor negli idioti se fosse in tutto quale certuni la credono dimostrerebbe non già che sia diversa la facoltà, ma

(*) Stewart. Esquisses. Part. 2, c. 1, sez. 6 (XIX).

che ella è più portata a produr questi che altri giudizî. E così è veramente fino a un certo segno: la morale è all'uomo più necessaria che gli alimenti, epperò egli ebbe dalla provvida man creatrice al retto giudizio morale un impulso spontaneo ed urgente; e veggonsi tutto dì persone inette a specolare metafisicamente attissime ad operare, ed anche a specolare praticamente. 82

Altre cause 1. si osserva solo ne' giudizî più evidenti

Ma vi sono molte altre ragioni che ci spiegano viemmeglio questa celerità dei giudizî morali, e in primo luogo vuolsi distinguere i primi principî dalle conseguenze, le conseguenze prossime dalle remote. Si vedrà che in morale come in metafisica sono facili a tutti i primi principî, difficili le deduzioni: infatti quanti sono fra i moralisti in certi punti i dispareri! 83

2. per mezzo di dettami riflessi

Ciò non ostante anche l'idiota sa ben presto a qual partito appigliarsi. Sì: ma perchè? forse perchè decide la quistione complicata? non già: egli si appiglia a qualche principio generale, a qualche dettame riflesso, a qualche risoluzione eroica, e tronca il nodo gordiano: ed ecco la seconda ragione per cui il giudizio morale si rende prontissimo. 84

3. pratica e 4. importanza di tali giudizî

3. Di più la pratica in tali materie è continua; or qual celerità non s'acquista coll'abito in qualsivoglia anche astratta operazione! 4. La celerità dell'operare aumentasi in ragione della importanza dell'affare; dunque un cuor retto che nelle materie morali mette somma importanza, acquisterà somma celerità. 85

5. L'autorità li aiuta

5. L'autorità abbrevia in ogni scienza le vie: or quante volte i giudizî morali si appoggiano in gran parte sull'autorità, di cui si apprende confusamente, ma non esplicitamente la rettitudine! 86

6. La rozzezza non è sempre di ostacolo

6. Il difetto d'istruzione e di specolazione che diminuisce in parte la facoltà di conoscere le relazioni, diminuisce però nel tempo stesso certe difficoltà che nascono dal troppo assottigliare specolando, e dall'orgoglio e da altri

7. Concorso della fantasia e delle passioni

vizi, che pel molto ingegno vengono talor fomentati. 7. Finalmente non può negarsi che nei giudizi morali hanno gran parte non di rado la immaginazione e le passioni ben addestrate per lungo esercizio: e benchè prevengano il giudizio attual di ragione, pure ne secondano per abitual dipendenza gl'impulsi. Or queste facoltà essendo rapide nei lor movimenti perchè limitate ad obbietti particolari e non libere nel loro operare, agevolano alla ragione i giudizi, alla volontà le risoluzioni; e quante volte s'imprenderà pel loro impeto una azione eroica che a sangue freddo avria atterrita la ragione e la volontà! Per queste ed altre tali ragioni concludo che la celerità dei giudizi morali non prova la necessità di una facoltà distinta dalla intelligenza ragionativa, a cui si appartiene la cognizione di ogni vero.

88 Gli atti di volontà e gli affetti soavi e le commozioni sensibili

Ma vi è un altro elemento nelle nozioni morali che ha potuto suggerire ai filosofi l'idea di una special facoltà. La nozione morale non include soltanto un *vero* da giudicarsi, ma vi aggiugne un *bene* da amarsi; e come un retto giudizio porta seco una quiete di mente nella verità evidente, così ogni retta adesione della volontà porta seco un appagamento che la consola. E un tale appagamento non si limita ad acchetar la volontà, ma propagasi anche nell'uom sensitivo e vi produce passioni ed affetti che con molta soavità lo ricreano. Però gli autori che non seppero dell'atto morale discernere con accurata analisi gli elementi, credettero di ravvisarvene qualcuno che non potea alla mente attribuirsi.

89 Sono effetti del senso morale sulle altre facoltà

Ma se ben si mira, il *bene* da *amarsi* forma pel senso morale un obbietto di cognizione non di amore: il senso morale non *ama* il bene, ma *giudica* doversi amare; la volontà seguendone i dettami si determina ad amarlo, a volerlo, a compierlo. La quiete poi della mente e della volontà,

la commozione degli affetti sensibili sono la natural conseguenza dell'esser giunta ciascuna di esse facoltà a quel termine a cui per natura ella inclina. Non si rinviene dunque nel fenomeno del giudizio morale elemento alcuno che abbisogni di particolar facoltà a spiegarlo; la mente che giudica, la volontà che ama, la sensibilità che si commuove ne rendono piena e adequata ragione; e la celerità dei suoi atti non è motivo che ci obblighi a creare per essi facoltà novella. 90

Ma qual è il processo con cui il senso morale giugne all'ultima determinazione pratica che ci guida nel nostro operare? Ogni determinazione pratica può risolversi in tre giudizî uno generalissimo, l'altro men generale, l'ultimo singolare. Così, per esempio, il guerriero che combatte per la patria non potrebbe dire: debbo combattere adesso, se non giudicasse. 1. Che combattesi per la patria, 2. che il combattere per la patria è bene, 3. che il bene dee farsi. Togliete quest'ultimo universalissimo giudizio, voi vedete cader gli altri tutti nell'ordine pratico: rimarranno forse specolativamente, si giudicherà pur tuttavia che la guerra è per la patria, che ella è un bene, ma non si dirà *debbo* se non precede l'universal giudizio « dee farsi il bene » Da quali principî nasce questo giudizio, e come si riduce alla pratica sua applicazione? ecco un problema diverso assai dal precedente. Prima si ricercò il principio efficiente della cognizione ossia la facoltà che giudica, ora si ricerca il principio logico della conclusione, ossia le premesse del raziocinio per mezzo delle quali essa facoltà forma il giudizio. Conviene dunque analizzare il giudizio per viemmeglio ravvisarne i principî. = *Dee farsi il bene* = questo giudizio include due idee essenziali *bene* e *dovere*, oltre il verbo *fare* che potria quasi dirsi la copula di ogni giudizio pratico, come il verbo *è* di ogni giudizio speculativo. Consideriamo la prima.

Dettame del senso morale analizzato.

91 I. Giudizio astratto: se ne cercano i principî logici.

92 I. Il bene. *Bene* esprime una idea generalissima applicabile ad ogni bene particolare; il bene particolare proprio dell'uomo è il bene onesto (20). L'intelletto che dice = dee farsi il bene = parla dunque del bene onesto. Ma il bene onesto, ossia convenevole all'uomo può convenirgli or come necessario or come non disdicevole: con quali di questi due beni può connettersi l'idea di dovere? per conoscerlo analiziamo ora l'idea di *dovere*.

93 2. Il dovere. Sua nozione generalissima. Il verbo *dee* esprime la necessità di un effetto posta una causa; necessità che può essere di specie ed ordine diversi secondo la diversità delle cause. La somma degli angoli di un triangolo *dee* uguagliar due retti; un sasso abbandonato di sostegno *dee* cadere; un giudice *dee* giudicar giustamente: ecco tre doveri fra lor diversissimi: il primo suppone causa metafisica, il secondo fisica, il terzo morale. Noi trattiamo di effetti morali, dunque di causa morale, dunque di dovere morale, di necessità cioè che possa combinarsi colla libera volontà che dee produrre l'azione morale. Or come può in una causa libera trovarsi necessità senza che ella perda la libertà?

94 Dovere morale nasce da necessità finale. Quando io dissi *causa libera* parlai di libertà subbiettiva; ma questa causa non si muove a fare se non perchè vuole ottenere un intento, e questo intento è fuori di lei. Ad ottenerlo è dunque mestieri che ella vi si porti, ovvero che a sè lo tragga; or è ella libera a portarvisi o ad afferrarlo per qualunque via? certo che no: determinati i due punti la linea retta che li congiunge è determinata. Sarà dunque libera la causa nel volere questo o quell'intento; ma posto l'intento, il mezzo divien necessario. Dunque il dovere morale si risolve in una *necessità finale* che può combinarsi colla causa subbiettivamente libera (*). Adunque

(*) V. Romagnosi Dritt. Pubbl. § 116, e segg. Gerdil, L'Homme sous l'empire de la loi C. 1, n. 13.

per formar quel giudizio = *il bene dee farsi* = conviene che la mente ravvisi una *necessità finale*, ossia una *necessaria* connessione di mezzo con fine, tale cioè che senza il tal mezzo non possa ottenersi quel fine.

95 Riguardante un fine necessario.

Ma basterà questa connessione? Se il fine stesso non è necessario la mente sarà ella astretta a dire *si dee?* per acquistar scienza è necessario lo studio; sì, ma la scienza è ella necessaria? e se la scienza non è necessaria, qual dovere di studio ne sorge? un dovere ipotetico e nulla più (XX). Il *dovere* morale dee dunque nascere da un *fine necessario*, se dee essere dovere assoluto, in tesi non in ipotesi; dee nascere da un fine a cui ognuno tenda per una vera necessità. Or qual è questo fine se non quello in cui trovasi la vera immutabile propria felicità dell'uomo ragionevole?

96 Uno è il fine necessario metafisicamente fisicamente moralmente.

Questo è il fine necessario di ogni uomo e metafisicamente e fisicamente e moralmente; metafisicamente, perchè ripugna una volontà (tendenza al bene) che non tenda alla felicità; fisicamente perchè il fatto dimostra esser questo il primo impulso che ci muove ad operare, moralmente perchè questo fine è il principio di tutto l'ordine morale. Non può dunque l'uomo rinunciarvi, epperò non può *moralmente* rinunciare a' mezzi necessarî per conseguirlo; e il non poterlo nasce dalla necessità del fine e dalla necessaria connessione dei mezzi col fine.

97 Il dovere morale non toglie la libertà.

Questa necessità finale ne lega la libertà per mezzo della ragione senza scemarne punto la forza naturale; l'uomo rimane nel fatto (*fisicamente* direbbero gli scolastici) libero a traviare, ma non può non disapprovare la propria aberrazione dimostratagli evidentemente dalla ragione come ostacolo alla felicità vera perchè opposta al vero bene cioè al vero ordine (19).

98 Sua definizione.

Il dovere morale ossia *obbligazione* potrà dun-

que definirsi un dovere secondo ragione risultante da final necessità cioè da necessaria connessione di mezzi con fine necessario.

99 Sintesi della proposizione analizzata. Analizzati i termini vegnamo ora alla sintesi della proposizione che esaminiamo: qual sarà il bene di cui l'intelletto potrà pronunziare il giudizio = *dee* farsi il *bene?* = La risposta è chiara: dee farsi quel bene che non solo è onesto, ma è *mezzo necessario* ad ottenere il *fine necessario*. Sì, questo bene *dee* farsi, è moralmente necessario, la ragione nostra ci vieta il rinunziarvi sotto pena di perdere la felicità, e di averne dalla ragione inesorabil rimprovero.

100 Epilogo. Riepiloghiamo in poche parole il già detto: d'onde nasce nel senso morale il giudizio = *Si dee fare* = d'onde l'idea di *dovere morale* ossia *obbligazione?*

1. Dal conoscere che la volontà tende necessariamente alla *felicità*, che questa felicità è nel *bene*, che *bene* è ciò che la ragione approva cioè l'*ordine*.

2. Dal conoscere che certi mezzi sono necessari ad ottener l'*ordine*.

3. Che la volontà è libera fisicamente nell'adoprarli, ma se non li adopra non otterrà il fine a cui tende *necessariamente, naturalmente;* giacchè non è libera a far sì che i tali mezzi non producano i tali effetti.

101 Conseguenze L'obbligazione dunque 1. è propria di esseri *intelligenti* che conoscono il *fine* il *bene*, e l'*ordine* o la connessione de' mezzi con questo fine; epperò è tutt'altro che *forza interesse* ec.

2. È propria di volontà *libere* nello scegliere i mezzi, *dipendenti* nel fine da conseguire.

3. Non può stabilirsi in origine se non da chi può connettere i mezzi col fine e render così *necessaria* la loro applicazione.

4. Un bene limitato non può produrre per sè *vera obbligazione*, onde il Romagnosi che, dietro

a tanti altri pubblicisti, massime protestanti, volle stabilir il dovere, sopra qualche bene temporale non può dargli solida base. Nè basta *per se sola* la ragione o l'idea di *potenza*, *sapienza e bontà* su cui la fonda il Burlamacchi (XXI).

102 Primo principio morale: sua dimostrazione.

5. Ogni giudizio morale includendo essenzialmente questo universal principio = *dee farsi il bene* =; nè potendo a questo giudizio assegnarsi altra ragione che la natura stessa della volontà; parmi evidente esser questo il primo principio morale; nè io so comprendere come fra tanti dotti autori (XXII) siasi potuto disputar con tanto strepito sul primo principio morale, dicendo gli uni che non si dà, gli altri che non si trova, gli altri che è inutile, altri finalmente assegnandone varî, senza legame di unità sì necessaria in ogni scienza. Ma per poco che si rifletta su tal questione ne apparirà tosto la vera soluzione; imperocchè *scienza* che cosa è? è *facoltà* di discorrere intorno ad un soggetto: *cognitio per causas*. Or la facoltà di discorrere sul soggetto A, non è certamente quella di discorrere sul soggetto B. Ogni scienza dunque dee avere un suo proprio obbietto, intorno al quale ella dee ravvolgere ogni sua dimostrazione. Ogni sua dimostrazione dovrà dunque partire dalla definizione di questo obbietto o espressa o sottintesa. La definizione dell'obbietto scientifico rinchiude dunque necessariamente il primo germe, il primo principio di ciascuna scienza. La morale è la scienza dell'atto umano, cioè dell'atto della volontà libera; la volontà è la tendenza al bene, il suo atto naturale essenziale è *tendere al bene*; dunque il primo principio morale è questo = *Si dee tendere al bene* ossia *fare il bene* = giacchè il bene dell'uomo nello stato presente sono quelle azioni colle quali egli tende al suo fine (41, segg.) Si potranno adoprar sinonimi, ma la sostanza sarà sempre questa (XXIII). Si potrà la forma indicativa cangiare

in imperativa = Fa il bene =; si potrà al *bene* sostituire gli equivalenti *perfezione, felicità. ordine, fine, intento* del Creatore ec. ma la sostanza sarà sempre la stessa.

CAPO V.

Applicazione del senso morale. Coscienza.

103 **Immagine materiale del dovere morale.**

Cercammo finora come spunti in noi la prima idea morale, l'idea del *dovere*, e la vedemmo schiudersi dal *necessario* impulso al *fine*, dal *necessario* ordine dei mezzi al fine, dalla cognizione di questo ordine, cognizione ella pure *necessaria* giacchè l'intelletto opera senza libertà (59). Queste tre necessità applicate alla libera volontà producono la necessità *morale* che la obbliga senza violentarla: la prima è cagione del moto, la seconda ne determina teoricamente la direzione, la terza praticamente la indica all'individuo lasciando alla libertà di dar l'ultimo impulso a suo talento; a un di presso come il vento forma la causa impellente del corso di un naviglio, la situazione del porto a cui tende ne fissa il viaggio, la carta e la bussola ne segnano la direzione; ma finalmente poi al nocchiero si aspetta di aprir le vele e volgere a suo talento il timone; libero, sì, di correre ove più gli aggrada, ma non libero di giugnere al porto determinato, se non si vale del vento colla direzione fissata dal sito e segnata dalla carta e dall'ago. Questa necessità *finale* accoppiata ad un fine necessario, produce nell'uomo il primo dettato del senso morale = *Si dee* =. Ma che cosa? Si dee fare ciò che è *necessario* a conseguir la felicità, il bene, l'ordine.

104 **Premessa men generale inclusa in ogni dettato del senso morale.**

Or che ci vuole per conseguirlo? che debbo fare? ecco un problema generale, applicazione dell'universalissimo teorema stabilito pocanzi; problema che l'uomo dee sciogliere per venir all'atto morale.

Questa soluzione dipende, come sopra si disse, da due premesse l'una generale l'altra individuale: *è dover del soldato combatter per la patria,* ecco nel citato esempio la premessa generale; *questa è guerra per la patria ed io sono soldato,* ecco la singolare. Come procederà l'intelletto a formare questi due giudizi?

105 Suppone una cognizione dell' intento del Creatore nel creare l'universo.

La proposizione = *è dover del soldato* = equivale a quest'altra = il soldato non può giugnere al fine cui l'uomo fu destinato dal Creatore se non col ec. = Ella suppone dunque una cotal notizia dell'intento del Creatore più o meno sviluppata secondo il maggiore o minor progresso morale della intelligenza. Or la notizia dell' intento del Creatore in due modi può aversi come la notizia dell' intento di ogni altro essere intelligente: cioè o per sua espressa comunicazione o per la considerazione del suo operare. La comunicazione espressa di Dio coll'uomo non è nell'ordine di pura natura, è perfezione a lei accordata per grazia non dovuta per giustizia; ella dee accettarla con gratitudine non pretenderla per diritto. Lasciamo dunque ai Teologi di mostrarne il fatto, e noi limitiamoci alle vie puramente naturali (XXIV).

106 Esso non era obbligato a rivelarcelo.

107 Si può conoscerlo studiandolo nelle creature.

Resta dunque che l'uomo considerando le opere del Creatore ne comprenda lo intento e ne deduca i doveri. Ma il Creatore ha egli avuto un intento? questo può egli senza espressa rivelazione conoscersi? conosciuto obbliga? obbliga universalmente irrevocabilmente?

Ecco varie quistioni che debbonsi risolvere per istabilire il dettame particolare del senso morale.

108 Esse mostrano che Egli ebbe un intento.

La prima a dir vero non abbisogna di soluzione se non pei ciechi di mente o corrotti di cuore che niegano una intelligenza creatrice e regolatrice dell' universo; chi ammette una intelligenza operante, dee ammettere necessariamente un fine per cui operi, e fine tanto più perfetto quanto più per-

fetta è l'intelligenza (*). Dunque fine infinitamente perfetto se l'intelligenza sarà infinita; ed ecco perchè in ultima analisi Dio non può operare se non per sè solo, giacchè egli solo è infinitamente perfetto. D'altronde chi non ravvisa almeno nei casi particolari certa proporzione dei mezzi al fine? proporzione determinata dall'artefice supremo, la quale prova evidentemente aver lui avuto un intento. Il mio occhio vede, l'orecchio ode; e tutto l'artificio ammirabile del doppio organo ne dimostra il fine; dunque io conosco che il Creatore mi diè occhi per vedere, orecchi per udire. « Tout » a sa correspondance dans les créatures, l'aile » avec l'air, la nageoire avec l'eau, le pied avec » la terre. On ne peut considérer un être à part (**).

109 Checchè delirino i Materialisti.

Io ben so che un qualche sedicente filosofo ebbe la stupida sfacciataggine di asserire che l'uomo erasi servito ad uso di orecchio d'una cartilagine spuntatagli a caso dai due lati della faccia, ad uso di occhio di un bulbo cresciutogli a caso nella cavità della fronte (XXV). Ma la razza di questi bipedi (***) si è, la Dio mercè, se non estinta almeno rintanata nelle ombre, e non v'ha oggidì filosofo che non arrossisca di tali delirî di empietà. Veggali chi vuole registrati dal Barruel nelle sue Helviennes o nouvelles provinciales.

110 Dunque almen in parte possiam conoscere quale egli sia.

Ebbe dunque il Creatore un intento nell'opera ammirabile che egli formò; ma se io posso asserire che egli lo ebbe, potei dunque almeno in parte conoscerlo, altrimenti come potrei asserirlo? Non potrò certamente conoscerlo appieno colla limitata

(*) Un pittore vuol rappresentare il bello da lui concepito, e tanto maggiore è il bello che egli concepisce, quanto maggior è la sua abilità nell'arte.

(**) Virey Hist. nat. du Genre hum. tom. III, p. 50.

(***) Ce joli bipède, dice il C. de Maistre Soirées de S. P.

mia mente; ma neppur posso appieno ignorarlo, poichè ho pur qualche parte anche io allo splendore della intelligenza: l'effetto rivela la causa, e quanto gli effetti ne sono più moltiplicati, tanto più sono i dati a risolvere il problema, e trovarne la causa incognita; onde l'immenso numero delle creature moltiplicato pel numero delle mutue loro relazioni mi porge dati innumerevoli per conoscere l'intento del Creatore. Studiare dunque il Creatore nelle sue opere, determinare con quale intento egli le pose in mia mano, ecco il mezzo con cui posso determinare naturalmente che sia *bene* che sia *dovere*, e formarmi giusti dettami di senso morale.

111 Molti sono i dati per rinvenirlo.

112 Consonanza della intelligenza nostra colla divina.

Ma chi mi assicura che i miei giudizî intorno all'ordine sieno conformi ai giudizî del supremo Fattore? Me ne assicura la natura stessa del mio intelletto; imperocchè che cosa è intelletto? è la natural tendenza al vero: ogni intelletto dunque tende *essenzialmente* al vero; ogni intelletto dunque ha una direzione conforme giacchè *uno* è il vero. Dunque la direzione del mio intelletto è conforme a quella dell'intelletto divino, altrimenti il mio intelletto (tendenza al vero) tenderebbe al non-vero, il che sarebbe contraditorio. Potrà dunque traviare il mio perchè limitato, ma per natura egli è unisono col divino, nè può non essere senza snaturarsi (XXVI).

Obbligazione che ne consiegue.

Legittima è dunque la illazione con cui dalle mie nozioni ragionevoli inferisco i decreti divini; e ripugna che l'Autor dell'universo abbia voluto ciò in che io conosco disordine. Concludo dunque che il Creatore ebbe un intento nel crear me e l'universo; che le relazioni di ordine ch'io vi scorgo manifestano questo intento alla mia ragione. Or questo intento manifestato m'impone egli una qualche obbligazione? La obbligazione è un dovere che nasce dalla necessità di un mezzo a conse-

guir l'ultimo fine, il sommo bene (98); il mio fine ultimo è l'intento del Creatore (13); non v'ha dunque per me obbligazione più stretta che di conformarmi agl' intenti suoi; anzi questi suoi divini disegni, diretti a perfezionar compiutamente il mio essere, sono il vero primo principio di ogni altra mia obbligazione. Avvertasi per altro in due modi poter io conformarmi all'intento del Creatore o col non oppormici o col secondarlo positivamente; la obbligazione considerata sotto il primo aspetto è *assoluta* giacchè l'oppormici non mi fia mai lecito; considerata sotto il secondo aspetto è *ipotetica*, giacchè mi suppone in circostanze opportune alla esecuzione della legge.

115 Conciliazione dei moralisti riguardo alla sanzione

Se facciasi alcuno a considerare maturamente questo processo della mente nel formarsi l'idea di *obbligazione*, potrà comprendere per qual motivo siasi disputato sì acremente fra i moralisti se la sanzione sia necessaria alla essenza della legge, gli uni negandola assolutamente, gli altri soverchiamente affermandola. È assurdo che la volontà umana si muova senza un bene che le serva di obbietto; dunque ogni legge ha per fine un bene la cui perdita punisce i trasgressori. Ma è assurdo ugualmente che un bene limitato necessiti *ragionevolmente* la volontà il cui obbietto è essenzialmente illimitato (31, 51); dunque l' obbligazione della legge non nasce dal bene o mal limitato che il legislatore umano vi appone per sanzione. La vera sanzione *obbligatoria* è dunque l'acquisto o la perdita del bene infinito; se pure può chiamarsi sanzione ciò che forma l' essenza della obbligazione epperò della legge. Hanno dunque entrambi un qualche torto: gli uni perchè derivano la obbligazione dal puro *bello* della virtù, il che se fosse, ogni atto di virtù sarebbe obblizatorio: gli altri perchè la derivano dalla sanzione temporale, il che se fosse non si darebbe obbligazione verso un superiore privo di forza.

114 Legge eterna, legge naturale, fonte di ogni legge.

Gli intenti di un superiore manifestati ai sudditi per obbligarli (necessitarli secondo ragione) ad operare rettamente ossia a tendere al fine universale si chiamano *leggi*. Conosco io dunque un'eterna legge del Creatore manifestata a me per mezzo dell'intelletto mio, nella considerazione della natura; questa legge sogliam chiamarla, in quanto per la ragione ella apparisce nell'uomo, *legge naturale*, ed è il fonte di ogni altra obbligazione, giacchè obbligazione è *dovere secondo ragione* (98). La ragione non mi obbliga se non a ciò ch'è connesso col mio fine; tendere al mio fine è obbligazione naturale; dunque ogni dovere che mi obbliga, mi obbliga in forza della legge naturale, e da lei dee ricever forza ogni altra autorità (101 n. 3), per potermi imporre una qualche obbligazione *positiva* cioè non compresa per se nella legge naturale. Che se mi volesse allontanare dal mio ultimo fine potrà talora *spingermi* colla violenza, ma *obbligarmi* non mai.

115 Definizione della legge.

Risulta dal fin qui detto la vera idea di ogni legge: ella dee regolarmi guidandomi al bene, (§ prec.) dunque è *regola;* dee obbligarmi comunicandosi alla mia intelligenza (101), or questa comunicazione dicesi promulgazione; dunque la legge *dee promulgarsi;* il bene è fine di tutto l'essere non delle parti (14 15 16), la regola al bene dee dunque promulgarsi da chi ha cura di tutto l'essere, ossia *dal superiore* e volgersi *al bene comune* = Una giusta direzione comunicata alle ragioni dipendenti dalla ragion superiore per condurle al fine, ossia al bene del tutto = ecco la definizione della legge dedotta dalle precedenti dottrine.

116 Dio non fu libero nel determinare la legge naturale.

Ma il Creatore fu egli libero nello stabilire la eterna sua legge? Il Puffendorf risponde che sì (*) e ne porta una ragione che fa poco onore alla

(*) I. N. et G. L. 1, c. 2, § 6.

sua perspicacia filosofica = Dio fu libero nel crear l'uomo; dunque potè assegnargli qual natura egli volle; dunque anche la legge naturale effetto della natura potè da Dio disporsi a suo talento =. Ma di grazia, se Dio potè assegnar all'uomo un'altra natura, potè dunque far sì che l'uomo senza cessar di esser uomo, fosse un bue, che un'anima ragionevole fosse irragionevole. Il Puffendorf ammetterebbe egli una tal dottrina? Non crederei. Potea certamente Dio creare un bue non un uomo, ma crear *l'uomo senza natura umana*, epperò esente dalle leggi della natura umana, questo è tanto assurdo quanto crear un *triangolo quadrato*.

Pure la legge naturale non è indipendente da Dio.

Ma dunque dovrem porre Dio sotto la dipendenza di un altro *ente necessario*, che val quanto dire di un altro Dio? Non mancano autori che con errore opposto al precedente sembrano riconoscere fuor di Dio un'essenza delle cose da lui indipendente. Ma in verità che altro è *l'essenza* delle cose se non la connessione dei loro attributi primarî formata dalla sapienza infinita, necessario principio di ogni essere? quando la mente creatrice determinò ab eterno di associare un raggio di sua intelligenza a quella limitata partecipazione dell'infinito suo essere vivente che noi diciamo *l'animale*, egli formò l'essenza dell'uomo e ravvisò nel tempo stesso nella propria sapienza le relazioni naturali che s'imponeano a questo essere dalla congiunzione di questi due principî, da questa doppia partecipazione dell'essere divino. La necessità della legge naturale dipende dunque dalla necessità dell'essere divino, e il non poterla Dio cangiare dipende solo dal non potere egli smentir se stesso.

117
Giacchè dipende dalla essenza divina.

Non occorre dunque ammettere altro ente necessario fuor di Dio: Il Fato *(Fatum detto*, dal verbo *fari dire)* arbitro secondo i gentili dello stesso voler supremo altro non è che l'eterna *Parola* con cui Dio conosce se stesso, e ab eterno dà l'essen-

za alle cose (*), create poi nel tempo dalla libera sua volontà (**). Ogni cosa dunque dipende dall'*Ente necessario:* ma l'essenza ne dipende dall'essenza divina, l'esistenza dalla libera sua volontà. 118 **Epilogo.**

Riepiloghiamo. L'umano intelletto in forza della propria natura giudica rettamente delle relazioni di ordine, epperò non discorda nei retti suoi giudizi dalla mente creatrice della quale è l'uomo una immagine. Ravvisa egli dunque nell'ordine delle creature l'intento del lor facitore: intento che ne forma il vero bene la vera perfezione (13); cooperare a questo divino intento è l'unico mezzo per giugnere al bene infinito, l'unica perfezione dell'uomo che tende al suo termine (41), l'essere un mezzo *necessario a fine necessario* è il fonte di ogni obbligazione (95 seg.). L'uomo dunque *si conosce obbligato* a certe azioni che egli vede necessarie all'intento del Creatore, perchè *si sente necessitato* a tendere verso il bene infinito, che fuor di questa via non potrebbe rinvenire, ed è perciò soggetto ad una legge da Dio eternamente stabilita e nell'uomo naturalmente promulgata (114). 119 **Nozione della sinderesi.**

Questa cognizione della obbligazione suol dirsi *sinderesi* quando ci manifesta astrattamente la bontà o reità dell'opera; per esempio la sinderesi dice =è dovere del soldato il combattere per la patria= Ma tal giudizio astratto non basta a concludere =io debbo=; ci vuole il giudizio concreto=questa è guerra per la patria, io son soldato=. 120 **Ultima premessa del senso morale singolare.**

Il qual giudizio puramente empirico non è più oggetto, come ognun vede, di scienza ma di *prudenza*, vale a dire di un abito formato a ben giudicare delle cose agibili; ben può per altro la scienza, presupposto questo giudizio bene o mal formato, discorrere delle conseguenze generali che

(*) Omnia per ipsum facta sunt. Jo. 1.
(**) Per voluntatem tuam erant et creata sunt. Apocal.

ne derivano, e specialmente delle obbligazioni che la ragione ci impone.

121 Ne segue il giudizio pratico detto coscienza

Suppongasi dunque in primo luogo che io abbia giudicato con verità che=questa è guerra per la patria, e che io son soldato;=dalla general premessa che il soldato dee combattere per la patria inferirò rettamente, che *io debbo combattere per la patria*. Questo atto con cui determino il mio dovere individuale si chiama *coscienza*: ed essendone vere amendue le premesse sarà *retta* sì circa il dritto che viene espresso dalla maggiore, sì circa il fatto espresso dalla minore (XXIX).

122 Retta o erronea nel dritto o nel fatto

All' opposto se io avessi errato nelle premesse la coscienza sarebbe *erronea*; erronea *nel dritto* se l'errore riguardasse la premessa generale, *nel fatto* se la singolare. Così lo spadaccino che sfida a duello dicendo=l'onore mi obbliga a battermi per lavarmi da questa ingiuria= esprime un giudizio di coscienza *erronea* conseguenza di queste due premesse: 1ª. l'onore obbliga a lavar l'ingiuria col sangue; 2ª. questa è una ingiuria. La 1ª. certamente è falsa ed è errore sul *dritto;* la 2ª. molte volte è falsa anche essa, ed allora è errore sul fatto.

123 Più o meno dubbia o probabile

Se poi *dubbia o probabile* sarà una almeno delle premesse, *dubbia o probabile* nascerà la coscienza, più o meno secondo il grado di probabilità della premessa più debole; giacchè la conseguenza, secondo i dialettici, non può avere maggior forza della più debole fra le due premesse; or la coscienza altro non è che una conseguenza, come poc'anzi è detto (121).

Ecco in qual guisa il senso morale, ossia la naturale propensione della ragion nostra a formar giudizî pratici, partendo dalla nozione della volontà (facoltà tendente a bene intellettuale ossia illimitato) forma in prima l'idea di dovere morale principio di ogni dettame morale, poi nella sinderesi

giudica dell'*obbiettivo* delle azioni; finalmente aiutato dalla prudenza lo riduce ad ordine *subbiettivo* nella coscienza dell'individuo, e ne compie il primo elemento dell'atto morale la *cognizione pratica individuale.*

CAPO VI.

Conseguenze del senso morale: retto e torto, bene e male, virtù e vizio, imputazione ec.

I germi da noi finora esaminati nelle latebre del cuore umano sono il fecondo principio da cui tutte si schiudono le complicatissime forme di che si veste il mondo morale. Impeto irresistibile verso un bene che dee saziarci appieno, ci spinge ad indagarne l'oggetto che a prima vista non si presenta; l'acuto sguardo di nostra mente ce lo dimostra negli splendori di un avvenire eterno a cui tutto è ordinato il presente; ci porge ad un tempo i mezzi coi quali possiamo un dì pervenirvi; e mostrandoci la necessità del fine e la necessità dei mezzi spinge gagliardamente la nostra libertà ad usar questi mezzi; ma mentre la spinge ne rispetta i dritti, senza adularne i traviamenti. Vediamo ora le conseguenze che scorrono da tali principî. 124

A fronte della ragione che bandisce inesorabilmente l'ordine dei mezzi al fine la volontà che non può *naturalmente* allontanarsi dal fine, non può *ragionevolmente,* benchè libera, non volere i mezzi, epperò dee conformarsi a quelli che la ragione le presenta. Nel conformarvisi che fa ella? ella va *dritto* al fine a che naturalmente ella tende, epperò suol dirsi volontà *retta* o *dritta, dritto l'atto* ossia il *moto* (18) con cui ella vi tende. Ecco d'onde sorge in noi la prima idea di *rettitudine morale,* che riceve poi tante e sì svariate appli- Dritto e torto

cazioni: *il fine*, primo principio dell'ordine morale, è il fonte di ogni idea di *dritto*, siccome all'opposto il deviarne è la prima origine di ogni idea del *torto morale*; è facile il farne pruova coll'applicazione (XXX).

125 Bene e male Ma ciò che conduce dritto al fine forma il bene la perfezione di ogni essere finchè trovasi in istato di tendenza (23): dunque operare a norma del dritto è il bene la perfezione morale. Morale io dico, giacchè risulta dalla *libera volontà* illuminata dalla mente (v. c. 3); all'opposto non operare a norma del dritto, anzi contro il dritto è il *male morale*, perchè ci allontana volontariamente dal fine, dal bene.

126 Virtù e vizio Notate per altro che il bene si può operare or per una attuale energica disposizione della volontà, or per una propensione da lei contratta col replicar gli atti medesimi. Ognun sa quanto possa nell'uomo questa forza dell'abito che su tutte le sue facoltà acquista sì gran predominio: egli è questo un fatto di quotidiana esperienza, e che stende sul morale non men che sul fisico la sua influenza: acquistano dall'abito e perspicacia l'intelletto e prontezza la memoria e celerità l'immaginazione e vigore le membra. Non vi è ragione per cui l'esercizio della libertà non debba acquistare egli pure novelle forze dal ripetuto suo atteggiarsi a padroneggiare; anzi il fatto, solida base delle fisiche e delle filosofiche scienze, ci dimostra quanto possa sulla volontà ancora l'assuefazione e nel male e nel bene. Questa forza e propensione che si contrae a far il bene suol nominarsi *virtù*; la propensione contraria *vizio*. *Virtù* è dunque (XXXI) una propensione a ben fare che perfeziona l'animo umano, giacchè vi forma una abituale disposizione al bene; *vizio* una propensione al male che lo deforma disponendolo al male (184 e seg).

127 Imputazione E perchè questo bene forma la perfezione mia?

perchè la perfezione più propriamente *mia* è quella di cui io sono il solo autore; or nell'ordine morale io sono il solo autore della direzione delle mie azioni al fine (68). Dunque la perfezione morale è propriamente la *mia* perfezione; il male morale è il *mio* male. Questo attributo di *mio*, o in termini più generali l'attribuir che facciamo l'atto libero al soggetto che vi si determinò dichiarandonelo autore, suol dirsi *imputazione*.

128 Chi imputa a sè o ad altri una azione morale suole accoppiarvi naturalmente la qualificazione di buona o rea, epperò la riguarda come o perfezione o imperfezione dell'operante: questo moral concetto che formasi dell'operante in vista della moralità del suo atto suol dirsi *stima* se bene, *disistima o disprezzo* se male di lui si giudica; le parole con cui tal giudizio si esprime *lode o biasimo*, gli atti *onore o disonore*. Che se cotal giudizio corra per molte bocche e acquisti pubblicità dicesi *gloria* od *infamia*. Quindi apparisce qual sia la vera lode, onore, gloria secondo natura: quella cioè che esprime *veracemente* un giudizio *vero;* che se o la lingua mentisca un giudizio che non è nella mente, o la mente giudichi retta una azione rea, o imputi a cui non appartiene una azione in sè retta, egli è chiaro codesta lode esser contro l'ordine naturale, anzi non esser lode se non per apparenza.

Stima e disistima lode e biasimo onore e disdoro

129 **Gloria e infamia vera o falsa**

130 Un altro effetto della imputazione è il merito, imperocchè se l'atto imputato epperò volontario tende a vantaggio altrui, la idea naturale di uguaglianza porta seco per conseguenza la idea di un compenso che dee ragguagliare le partite fra chi operò e chi ricevette il vantaggio. E d'onde questa necessità di ragguaglio? dalla idea di ordine e di simmetria che presiede al morale non meno che al mondo fisico (*). Un architetto disegna una fac-

Merito e demerito

(*) V. Gerdil Orig. del senso morale.

ciata; se ad un lato del portone egli mette due finestre e una sola dall'altro, ogni occhio dice che il disegno (siane di cui si vuole la colpa) è per sè imperfetto e la cagione è la mancanza di simmetria di proporzione di unità. Questo principio di unità è un fatto primitivo che dobbiam ricevere dalla voce di natura, nè ammette dimostrazione ulteriore, se non in quanto egli ci manifesta l'unità di quella causa infinita da cui tutto ebbe l'essere. Applicato ad una creatura limitata egli ci dimostra doverví essere uguaglianza tra ciò che ella dà e ciò che riceve: giacchè altrimenti non serberà quella proporzione che ella dee avere col tutto di cui fa parte, a dismisura crescendo o scemando se troppo o riceve o dà. Onde si vede agevolmente che da questo medesimo principio risulta la idea del *demerito* contro colui che opera in danno altrui.

131 Verso chi si acquista merito

Il merito poi e il demerito possono direttamente riguardare o l'individuo o la società al cui vantaggio l'azione è diretta, entrambi per altro sono sempre obbligati a chi ben fa, non potendosi oprare direttamente in bene dell'individuo senza vantaggio della società, nè in bene della società senza prò degl'individui che la compongono. Entrambi viceversa sono offesi direttamente o indirettamente da chi mal fa per la contraria ragione.

132 Si acquista anche con atti obbligatori

Dalla nozione del merito spiegata finora ognun comprende che una azione, ancorchè dovuta dall'operante, non perde il merito rispetto a quello per cui pro' fu fatta, se non quando questi già ne compensò il bene colla mercede, epperò la azione era a lui direttamente dovuta. Il servo dunque nulla meriterà dal padrone per l'opera già pagata; ma il suo zelo la prontezza la diligenza straordinaria avranno ragion di merito. Chi assiste un misero in caso di estrema necessità compie un dovere; ma quel misero non è per questo dispensato dall'obbligo di gratitudine.

133 **Anche riguardo a Dio: in qual modo**

Se non che dimanderà taluno, come può l'uomo meritare rispetto a Dio, cui non reca nè può recare alcun pro', e da cui tutto riceve quanto possiede? Rispondo: certamente il merito dell' uomo riguardo a Dio non può essere *per se* di stretta giustizia, non dandosi fra loro uguaglianza veruna ma solo certe relazioni di somiglianza e di proporzione (*). Presupposto per altro il decreto con cui l'uomo fu creato alla beatitudine sua naturale, se egli cammini per la via segnatagli, egli ha un dritto al fine propostogli; imperocchè e qual *via* sarebbe codesta se non tendesse alla *meta?*

D'altronde sebbene a Dio niun intrinseco vantaggio ne torni, il ben operar dell'uomo gli accresce esternamente la gloria che egli pretese creandolo e concorre all'ordine dell'universo di cui Dio è il reggitor supremo; e in tal senso può dirsi vantaggioso a Dio.

134 **Premio e pena**

Il bene retribuito a chi ben fece suol dirsi *ricompensa, premio, mercede* ec.; il male a chi mal fece *pena, castigo, punizione* ec. Quindi apparisce che il *gastigo* è, non un dolore un tormento dell'uom sensitivo, ma una reazione dell'ordine contro il disordine; e che nel mondo morale come nel fisico questa reazione conservatrice è uguale ed opposta alla azione distruttiva. La giustizia vendicativa dunque, lungi dall'essere un cieco impeto di passione, è fondata in quella essenziale tendenza al *vero* all'ordine che forma la natura stessa della umana intelligenza. Ogni disordine essendo una disposizione delle cose contraria alle vere loro relazioni, epperò essendo una falsità, ripugna essenzialmente alla mente, onde essa domanda un violento ritorno all' ordine perturbato, e questa violenza è il gastigo.

135 **Triplice ordine e sua reazione**

Ma l' uomo morale, notatelo, appartiene a tre

(*) V. S. Thom. 1 2. q. 114, a 1, o.

ordini diversi: *individuale, sociale, universale*. L'individuale è quello che dà unità alle varie sue facoltà subordinandole tutte in varî gradi e in varie guise alla ragione; l'ordine sociale dà unità all'essere sociale, come appresso vedremo; l'universale accorda nella tendenza al sommo bene tutto l'operare delle creature. Ogni disordine dell'uomo dee dunque cagionare una triplice reazione ossia gastigo per parte sì dello artefice ordinante sì dei soggetti ordinati. La reazione della ragione ordinante l'interno e delle facoltà a lei subordinate chiamasi *rimorso* accompagnato da *interno tumulto;* la reazione della autorità umana e dei membri della società chiamasi *supplizio temporale* accompagnato dalla *infamia;* la reazione dell'autor supremo dell' ordine universale è un supplizio, che non ha limiti se non da lui solo, accompagnato dalle *sventure naturali*, da quei danni cioè che conseguono naturalmente il disordine, e sono una reazione delle creature membri dell'ordine universale.

136 Per punire e ristorare

Ma notate che il disordine non altera una relazione soltanto; essendo l'ordine un *aggregato*, tutte le alterazioni parziali influiscono sul totale. Supponete che nel sistema celeste un solo astro traviasse, ove andrebbero gli altri? quante perturbazioni soffrirebbero nel loro corso e in tutte le reciproche loro distanze ed attrazioni! quindi è che il gastigo ossia la reazione morale debb'essere tale che ristori non solo le perdite dell'ordine nell'individuo, ma in tutto l'aggregato a cui questo appartiene. E siccome uno dei danni gravissimi nell'ordine morale è l'abito reo che suol riprodurre il male; cos una delle riparazioni dell'ordine è la reazione contro questa propensione per assicurarlo da ogni dissesto futuro. Ed ecco la necessità di esemplarità nel gastigo a riparare i danni passati, e talora anche di continuazione ad impedire i futuri: ecco l'origine della pena di morte, pena *eterna*, a così

spiegarmi, inflitta dalla temporale autorità a total sicurezza della società avvenire. Ma di ciò si dirà a lungo nel dritto sociale.

137 Epilogo

Dritto e torto, bene e male morale, ossia atto virtuoso e atto reo, virtù e vizio; imputazione a stima o a disprezzo, a lode o a biasimo, ad onore o a disdoro, a gloria o ad infamia, a merito o a demerito, a premio o a gastigo: sono queste le nozioni che successivamente si sviluppano dalla applicazione del senso morale agli atti della volontà secondo che ella li volge dritto al vero suo termine o ne li travolge. Ma in qual modo li volge ella? come si determina? come può accadere che dal retto sentiero si disvii? Ecco il soggetto delle indagini che intraprendiamo sul secondo elemento dell'atto morale, la volontà.

CAPO VII.

Tendenze risultanti dalla apprensione, ossia volontà, passioni, abiti.

138 La cognizione è principio indicante la direzione della forza

Quel natural composto di ragione e di senso che forma la cognizione umana presa in tutta la concreta sua estensione altro non è nei disegni del Creatore (12) se non un principio di determinazione annesso alla indeterminata tendenza di sua natura affinchè ne dirizzi il corso verso quell'obbietto che dalla infinita Sapienza le venne proposto a conseguire, e si conformi così agli intenti del suo Fattore non con impeto cieco e necessario, come un turbine o un sasso, ma con coscienza della sua operazione partecipatale a somiglianza dell'atto infinito che è Dio medesimo. Ragione e senso sono dunque una operazione incompleta tendente ad imprimere una direzione determinata alle facoltà con cui l'uom dee tendere liberamente al fine prescrittogli dall'autore di sua natura; come atto incom-

pleto è quello del piloto che studia sulla bussola per volgere il timone e per determinare la direzione di quella forza che trasporta il suo naviglio.

139 Alla cognizione dee corrispondere la tendenza

Le facoltà che chiamammo *espansive* (43) ossia di tendenza sono il complemento delle *apprensive*; e come son di due specie le apprensive così debbono essere le espansive alle prime corrispondenti (11).

140 Nell' uomo doppia è la cognizione e però la tendenza

Apprende il senso un obbietto limitato di natura, di spazio, di tempo; a questo dunque tenderà il moto corrispondente dell'uom sensitivo. La ragione apprende il suo obbietto sotto aspetto illimitato; a questo tenderà dunque la volontà, tendenza espansiva dell'animo ragionevole.

141 Questa doppia operazione è contemporanea

Ma poichè non può la ragione, come i metafisici osservano, contemplare il suo obbietto senza valersi di quelle immagini sensibili di che la fantasìa lo riveste, non potrà del pari tendere al proprio la volontà senza imprimere qualche scossa nelle fibre sensitive corrispondenti alle immagini della fantasìa. E viceversa, essendo per lo più la sensazione eccitamento dell'intelligenza sarà la tendenza sensibile per lo più eccitamento della volontà. Così se una storica narrazione vi rappresenti all'intelletto una azione eroica d'uom generoso, l'immaginazione ve ne dipinge gli atteggiamenti e le fattezze, e mentre la volontà approva quel bene e si affeziona all'eroe, anche una soave commozione della sensibilità giugnerà talvolta a dipingervisi nel volto e a farvi stillar qualche lacrima.

142 Passioni; loro definizione

Questa gagliarda commozione sensibile che per l'immaginazione si ingenera nell' uom fisico suol dirsi *passione;* ed è, come può vedersi, dagli atti della volontà totalmente distinta, benchè contemporanea e connaturale; distinta perchè diverso è il principio, diversa la meta, diverso il soggetto della facoltà; principio della volontà è la intelli-

genza, delle passioni la sensazione o l'immaginazione; meta della volontà è *il* bene in generale, delle passioni *un* bene particolare; soggetto della volontà è l'uomo in quanto ragionevole, delle pas- 143
sioni in quanto è sensitivo. Onde avviene che può Distinte dal-
l'uomo colla volontà dissentir dalla passione; il che la volontà
non accaderebbe se nel semplicissimo essere spirituale tutti si compissero gli atti dell'uom morale secondo le dottrine cartesiane (*), nè vi fosse distinzione fra il soggetto della sensibilità e quello della ragione. Questa forza superiore capace di riflettere sulle proprie operazioni di paragonarle coi loro effetti di inferirne il futuro, questa forza, io dico, trova in quell'organismo che, senza niuna sua libera determinazione anzi senza pur saperne il come, ella informa ed avviva certe leggi fisiche, chimiche, fisiologiche indipendenti dalla propria volontà, le quali alla presenza di certi obbietti risvegliano tendenze corrispondenti nei varî organi; ma appunto per la loro indipendenza e discordanza ella conosce che l'organismo è cosa da lei diversa, benchè formi con lei naturalmente un sol tutto
che *uomo* si dice. 144

Ma se l'uomo opera con doppio principio sarà L'uomo è
dunque, direte, non un essere ma due; e così ap- uno
punto la pensò Platone quando fece consistere l'uomo tutto quanto nell'animo. Se non che la voce di natura più convincente di ogni sofisma altamente protesta contro codesta dottrina, nè v'ha persona assennata che non attribuisca a sè il corpo non men che l'anima. E chi potrebbe udir senza ridere un platonico che coerente ai suoi principî dicesse al suo servitore non più = pettinatemi, vestitemi = ma = pettinate il mio corpo, vestite il mio corpo =? La voce dunque di natura ci assicura di

(*) Maistre des Sacrifices (al fine delle Soirées de S. Pétersbourg).

nostra unità malgrado i sofismi platonici, i quali ben provano la distinzione dei componenti, ma non la loro divisione. Quindi è che i metafisici assennati, quelli cioè che dai fatti deducono la lor filosofia, non dalla lor filosofia i fatti, cercarono nell' uomo una ragion di unità che congiungesse in un esser solo i due distinti principî, e la trovarono in quell'atto perenne e necessario per cui l'anima comunica alla materia naturalmente la vita e il senso (XXXII).

145 *Uno il suo operare*

Presupposte queste dottrine metafisiche, chiaro apparisce *uno* naturalmente esser l'uomo. Che se egli è *uno*, *uno* esser dee il suo operare naturale, poichè l'operare altro non è che un atteggiamento dell'essere. Or un essere atteggiato naturalmente in due maniere ripugna, giacchè ciò che è naturale è costante sempre ed invariabile; i due atteggiamenti sarebbero dunque contemporanei in un solo soggetto, epperò contraditorî. O convien dunque dire che l'uomo non è *uno*, o concedere che *uno* è l'operar suo naturale.

146 *E ciò per via di subordinazione o coordinazione*

Intanto per altro due sono gl'impulsi parziali che lo spingono volontà e passione; or non possono i due ridursi all'unità se non per via di subordinazione o fra di loro o ad un terzo; dee dunque esistere una legge naturale di subordinazione o di coordinazione per le varie facoltà dell'uomo. Ecco la necessaria conseguenza della unità che nell'umano composto si ravvisa.

147 *Le passioni debbono dipendere dalla ragione*

Ma qual è questa legge? chi dee precedere o seguire? chi comandare od obbedire? Basta la più superficiale analisi dell'atto umano per dimostrarci che l' uomo esterno non è se non uno stromento a prò dell' interno sì nel trasmettergli le notizie del mondo materiale, sì nel riportarvi ed eseguirvi i comandi della volontà. Ne danno ampia dimostrazione i metafisici e i fisiologi.

148 1. Perchè sensi e volontà sono di fatto dipendenti

Non è meno evidente la dipendenza naturale (*) della volontà dalla ragione da cui ella riceve l'obbietto della sua tendenza, libera o necessaria che sia, e le norme colle quali può sperare di giugnervi; l'abbiam veduto poc'anzi. Or l'ordine di fatto ci mostra l'ordine di dritto, poichè ci mostra l'intento del Creatore (113). Dee dunque la volontà obbedire alla ragione e la tendenza sensitiva ossia la passione dipendere dalla ragionevole, non la ragionevole dalla sensitiva.

149 2. perchè la ragione è di natura più atta a reggere

Lo stesso risultamento potremmo ottenere dal considerare la diversità delle due cognizioni; essendo la ragionevole tanto più atta a reggere, quanto più perspicace a penetrar col guardo nella durata di ogni tempo, quanto più ampia ad abbracciare nella sua generalità l'immensa varietà degli oggetti.

150 3. Perchè è costitutivo specifico dell'uomo

Lo stesso dal considerare la ragione come essenzial principio della natura umana; poichè dovendo l'operazione corrispondere all'essere (29) da cui dipende, un essere ragionevole dovrà produrre azione ragionevole allorchè egli opera nella specifica sua qualità d'uomo (**) e produce l'atto *umano*. La superiorità di fatto, la nobiltà dell'essere, l'in-

(*) Chiamo *naturale* la dipendenza della volontà dalla ragione in quanto al *potere* operare non già in quanto al *dovere*. Alla volontà è per operare necessario un obbietto; questo obbietto può conoscersi solo coll'aiuto della ragione, dunque la volontà *non può* operare se non con dipendenza dalla ragione. Ma udito il consiglio di ragione ben può determinarsi pel torto, dunque ella non dee *necessariamente* ma *liberamente* ossia *moralmente* dipendere. Altra è dunque la dipendenza della volontà, altra quella del corpo: questo dipende da schiavo quella da suddita; questo serve propriamente per vantaggio dello spirito, quella obbedisce per suo proprio vantaggio.

(**) V. Gerdil: l'homme sous l'empire de la loi P. 1. C. 1.

fluenza specifica di nostra ragione le danno dunque il dritto di governare ogni atto dell'uomo; epperò ordinata sarà la volontà quando si varrà di sua libertà per guidar le azioni sulle vie segnatele dalla ragione e in lei dalla sapienza infinita di cui ella promulga naturalmente gli eterni decreti (112).

151 Le passioni crescono forza all'operare dell'uomo

Ma se questo è il dovere della volontà a che serve nell'uomo l'eccitamento delle passioni? Il fatto ci mostra ogni dì che le passioni, essendo coll'uom fisico più strettamente congiunte, danno all'operare umano un orgasmo una veemenza che raddoppia nell'uomo le forze fisiche e talora perfin le morali. Che prodigi non produce ad ogni tratto un impeto or di furore or di orgoglio or di amore? Se tanto cresce nell'uomo per le passioni il vigore chiaramente si vede con quanto suo prò possa porle in giuoco la volontà allor quando un oggetto d'importanza reale richieda celerità e forza non ordinaria. Un naturale *apatico* privo di questo mezzo, non oprerebbe, per così spiegarmi, se non a mezz'uomo; ove un animo che sa a tempo e ragionevolmente risentirsi, potrà far portenti.

152 Dunque debbonsi adoperare a proporzione dell'intento

Quindi si vede che la passione è un mezzo di operare con maggior energia; or la ragione vuole, che l'energia dell'atto sia proporzionata e alla importanza e alla difficoltà dell'intento; dunque secondo ragione debbono le passioni dalla volontà adoprarsi a proporzione dello intento; e il privarsi di questo mezzo sì efficace di esecuzione coll'apatia degli stoici sarebbe un mutilare le forze della umana natura.

153 La volontà le muove colla immaginazione del bene a cui tendono

Ma in qual modo la volontà potrà dare a questi suoi ministri o scemare l'impulso lor proprio? Se la passione nasce dalla immagine più o meno viva che il senso o la memoria producono nella fantasia (142); se altro non è se nòn la tendenza risultante dall'apprensione sensibile; egli è evidente che la volontà non muove per se le passioni im-

mediatamente, ma le muove (è questo un fatto di sperienza psicologica) coll'avvivar le immagini di quel ben sensibile a cui esse naturalmente si portano. Un vendicativo, per esempio cova perpetuamente nell'animo l'immagine dell'offesa o della vendetta, e così ravviva in se perpetuamente quella sete furibonda del sangue nemico che tempo o timore o prudenza potrebbero estinguere. Togliete all'ira tal pascolo, e cesserà a poco a poco la passione, ancorchè rimanesse nella volontà la risoluzione di vendicarsi. 154

Dal fin qui detto apparisce la costante analogia che passa fra le facoltà *apprensive* e le *espansive*, ma sempre in ordine inverso, siccome appunto richiede la lor diversa direzione. L'*apprensione*, indirizzata ad introdurre nell'uomo le cognizioni necessarie a determinarsi, principiasi dagli obbietti esterni negli organi apprensivi, da questi concentrasi nell'*io* della coscienza, ripetesi nella immaginazione, ove l'intelletto colla facoltà di astrarre generalizza e spiritualizza le nozioni presentategli dai sensi e dalla immaginazione, e colla facoltà di ragionare ne giudica e rappresenta all'uomo operante il bene e i mezzi di conseguirlo. Qui comincia la tendenza espansiva con ordine inverso dall'interno all'esterno: e prima la volontà abbraccia colla sua libertà (corrispondente alla ragione (74)) il bene e i mezzi propostile; poi colle passioni corrispondenti alla immaginazione propaga nel fisico la tendenza a quel bene a quei mezzi; finalmente cogli organi esecutivi giugne agli obbietti esterni, termine immediato della umana operazione (72).

Parallelo delle facoltà apprensive e le espansive

155 Le passioni stanno alla volontà come l'immaginazione alla ragione

156 Ma questo bell'ordine, con cui le facoltà umane vengono ad armonizzarsi sì perfettamente sotto la dipendenza della intelligenza, è egli poi costantemente osservato? Certo che no: il fatto ci presenta tutto dì l'umana volontà non più regolatrice ma schiava della passione: perocchè questa alla vista

Disordine delle passioni, indizio di corruzione natìa

dell'obbietto esterno appena giunto a dipignersi nell'immaginazione già comincia a suscitarsi e mette in moto gli organi prima che la ragione abbiane giudicato il bene o il male; e la debole volontà mal ferma all'assalto, cede malgrado i richiami della ragione, e consente ad abbracciar come suo proprio quell'obbietto che è bene solo della passione, epperò bene falso (7). Or egli è chiaro che questo operare è disordinato, poichè sì opposto al naturale andamento di nostre facoltà (n. prec.); epperò le passioni formano in tal caso la deformità e la debolezza dell'uom morale, come il loro ordine ne perfeziona l'essere e ne invigorisce le forze. Ed ecco d'onde alcuni degli antichi filosofi presero ragione di sospettare la corruzione originale di nostra natura (che dalla rivelazione noi conosciam chiaramente); non potendo altrimenti comprendere come congiungasi nell'uomo colla ragionevole approvazione naturale dell'ordine pratico la somma inchinevolezza che egli sente a trasgredirlo. Eppure chi 'l crederebbe? mentre quelli ne rimasero persuasi ammaestrati dalla sola ragione, vi sono fra i moderni cui neppur la evidenza di nostra Fede basta a persuaderne! Ma di ciò i teologi.

Abbiam data una idea della natura delle passioni del lor principio del loro ordine naturale del loro disordine e del fonte da cui principalmente derivasi. Diamo ora una idea delle ramificazioni in cui può suddividersi quest'impeto dell'uom sensitivo.

157 Divisione delle passioni in propensione ed avversione

Quella commozione che diciam passione nasce dalla *natura* cioè dall'impulso che impresse il Creatore ad ogni essere verso lo scopo a cui lo destinava e in cui ciascun essere trova perfezione e quiete, perchè vi ritrova il bene proprio di sua natura (Cap. 1). Ogni passione è dunque nel suo principio tendenza ad un bene. Ciò non ostante siccome chi tende al bene si allontana dal male

può la passione medesima cangiare aspetto secondo i due termini a cui la paragoniamo, divenendo *amore* (*), *desiderio*, *diletto* ec., se riguardasi in quanto ella tende al bene; *odio*, *orrore*, *tristezza* ec. se riguardasi in quanto rifugge dal male. Da questi due termini dee dunque primariamente ripetersi una chiara e adequata classificazione delle passioni.

158 Delle passioni primitive di propensione in amore, brama, e gioja

Ma il tendere può considerarsi nel suo principio nel progresso nel termine: tre dunque saranno necessariamente le passioni principali sì nel tendere al bene come nel fuggir dal male. Dalla rappresentazione di un bene, il quale essendo connaturale alla facoltà tosto vi s'insinua la investe e l'attrae, nasce immediatamente un principio di moto per cui portata sentesi da natural propensione a ricercar realmente ciò di che già abbraccia l'immagine. Questa attrazione sensibile, che inclina al bene conosciuto prima che attualmente vi si corra, dicesi *amore* o *compiacimento* sensibile. Ma per poco che duri tale impressione, determina ben pre-

(*) Con tal vocabolo sogliam nominare due atti diversissimi, l'atto della volontà ragionevole e l'atto della passione sensibile: Sarebbe forse desiderabile che il linguaggio filosofico distinguesse più chiaramente gli effetti della volontà delle passioni della sensibilità. Ma è sì intimo il legame fra l'uomo ragionevole e l'uom sensitivo che una tal distinzione può anzi desiderarsi che sperarsi. Intanto se non vogliam dipartirci dal linguaggio volgare (del quale, lo confesso, io sono in filosofia tenacissimo, poichè raro è che, abbandonando il parlar comune non si tradisca anche, almeno in qualche conseguenza più delicata, il senso e il pensar comune) intanto, dico, è necessario dare all'*amor sensibile* il nome stesso con cui esprimiamo il più nobile degli affetti ragionevoli; gli aggiunti di *sensibile* ovvero di *passione* o simili basteranno perchè il savio lettore non confonda l'uno con l'altro.

sto il moto con cui la facoltà tende ad afferrare quel bene, e questo moto suol dirsi *bramosìa, desiderio* ec. Che se ella giugne a possederlo, e soddisfatta nella sua brama vi si quieta, questa quiete vien detta *gioia, gaudio, allegrezza* (Cap. 1).

159 Di quelle di avversione in odio abborrimento, tristezza

Ma se invece del bene si appresenti ad una facoltà qualunque il male, cioè la privazione di quel bene a cui ella tende, il primo impulso sarà un *disgusto*, un *dispiacimento*, un *odio* che spinge a fuggirne; alla fuga all'*abborrimento* succederà il gaudio se si riesce ad evitarlo, perchè evitare un male egli è un vero bene: ma se malgrado il fuggirne vi si incolga, e abbandonato il pensier di fuggire si rimanga in una quiete violenta contraria: cioè alla natural propensione, questa tormentosa quiete si dice *tristezza, dolore, tedio* ec.

160 Passioni di reazioni ossia passioni che nascono dalla difficoltà del bene

Or supponete che all'animo, mentre corre al bene o fugge dal male, una difficoltà si presenti nell'ottener il primo o nell'evitar il secondo, egli è chiaro che di nuove forze egli abbisogna a superarlo; e lo sforzo con cui egli vi si adopera imprime alla passione un nuovo carattere che dee modificare quelle fra le passioni anzidette, che o tendono o rifuggono.

161 Speranza, disperazione audacia, timore, sdegno

Se nel tendere al bene col *desiderio* adopra sforzo contro difficoltà vedendo possibile il superarla, egli è mosso da *speranza;* se vedendola insuperabile ristà, malgrado l'impulso di sue brame, è oppresso dalla *disperazione*. All'opposto se l'avversione al male futuro vada congiunta con grave difficoltà ad evitarlo il cadimento della passione che soccombe al male si dice *timore;* la reazione della passione che confida di vincere si chiama *audacia:* se raggiunta dal male temuto ella continui la resistenza, questo sforzo di reazione trasforma il dolore in *ira* ossia *collera, sdegno, vendetta, rabbia* ec.

162 Lor relazio-

Dal che apparisce che queste passioni destinate

ne colle passioni primitive

dalla natura a contrastar contro la difficoltà, altro non sono che modificazioni di qualcuna delle precedenti, cioè *speranza* e *disperazione* sono modi del *desiderio* in quanto esso sorpreso dalla difficoltà o s' innoltra verso il bene sospirato o s' arretra; *audacia* e *timore*, modi dello *abborrimento* in quanto o affronta il mal temuto o si ritrae; *ira* o *vendetta* modo della *tristezza* in quanto continua a lottare contro un male che più non può fuggirsi perchè già incôlto.

163 Distinzione delle passioni secondo la cognizione

Oltre la difficoltà nell' ottener l' intento anche la natura della cognizione umana suol recare alla passione nell'uomo modificazioni importanti. Perocchè dotato di ragione egli non limita le sue passioni a quel bene cui il senso da per sè solo le spinge; ma combinando l'elemento sensibile colla forza illimitata dell' intelletto dà all'obbietto delle passioni una grandezza ed estensione, che non avrebbero dal senso.

164 Appetiti ossia passioni brutali

Quindi nasce una essenzial differenza fra le passioni, delle quali alcune più propriamente sogliono dirsi *appetiti*, e sono quelle che destinate alla conservazione della parte animalesca sono limitate al senso e proprie ancor dei bruti; queste soddisfatte s'acquetano e si riproducono poi periodicamente quando l'organo da cui dipendono torna ad eccitarsi.

165 Passioni ragionevoli

Altre ritengono il nome di *passioni* e sono quelle che nascono dalla vista di un bene accessibile soltanto alla ragione, come le passioni dell'ambizione, della gloria ec., e queste partecipando in qualche modo quella immensità che è propria della intelligenza dalla cui cognizione ricevono il pascolo, non trovano appagamento che mai le quieti, anzi crescono coll'acquisto del loro obbietto =. Crescit amor nummi quantum ipsa pecunia crescit =.

166 Passioni miste

Siccome poi la ragione domina il senso e ne ha coscienza, così avviene che anche le soddisfazioni degli appetiti possono divenir obbietto di brama

illimitata, e ciò avviene principalmente quando l'obbietto loro non come mezzo, ma s'abbraccia dalla ragione come fine, onde non si cerca la soddisfazione per acquetar lo stimolo, ma piuttosto si cerca di eccitar lo stimolo per aver la soddisfazione. Tale era l'abbrutimento della ragione in quei Romani che dopo un lauto convito liberavano con un vomitivo il loro stomaco, per riaver la soddisfazione di mangiare (XXXIII). Riguardate in ragione della percezione da cui dipendono, le passion dividonsi dunque in tre classi cioè: passioni animalesche, intellettuali e miste. Molte altre suddivisioni potremmo additare, ma basta: è d'uopo ristringere a termini giusti la sterminata materia.

167 Epilogo del già detto: procedimento all'atto volontario

Esaminammo finora due degli elementi che influir possono nel movimento ancorchè libero della volontà: *il bene di ordine* obbietto presentatole dalla intelligenza contemplatrice del vero, e il *bene sensibile* presentatole dall'intelligenza medesima come appagamento di qualche particolare inclinazione. Vedemmo in qual ordine dovrebbe tutto procedere l'atto umano a norma di perfetta ragione: l'uom *fisico* prepara al *sensitivo* mediante le funzioni vitali organi capaci; l'uom *sensitivo* mediante la sensazione prepara all'*intelligente* la materia dei suoi giudizî; l'uomo *intelligente* prepara al *libero* la materia di sue determinazioni; la libera volontà o rimette immediatamente in moto l'uom *fisico* colla forza motrice dei muscoli volontarî; o, se abbisogni di forza e celerità più attiva aggiunge alla locomozione volontaria l'energia naturale delle *passioni* facendo che la immaginazione presenti loro più vivamente l'esca di quel bene che può allettarle.

168 L'abito, terzo principio di impulso alla volontà

Ma per poco che altri sia uso a meditare su i fatti psicologici ben potrà avvedersi che altri elementi ancora si debbono rinvenire del muoversi che fa la libera volontà; perocchè sotto la medesima azione del bene ragionevole presentato dalla

mente e colla medesima fermezza di libera volontà si sperimenta in varî soggetti e in varî tempi gran diversità or di conato, or di facilità a produrre certe azioni o a resistere alle attrattive di certe passioni; nè uomo ignora la forza dell'*abito* che porta ad operare talvolta con tal facilità e prontezza che senza pur avvedersene si compie un atto talora difficilissimo o per la complicazione o per l'arduità, ove ogni altro benchè volenteroso fallirebbe e si ritrarrebbe smarrito (*). Or questa nuova forza dell'uom morale d'onde nasce? come si forma? è ella propria a lui esclusivamente?... queste e simili quistioni si offrono naturalmente a chi brama investigar seriamente il laberinto del cuor umano e determinarne la moralità.

169 — L'abito è un sussidio delle forze determinatrici.

Sogliam dire proverbialmente esser l'abito una seconda natura; questa iperbole che ha il suo vero, come tutti gli aforismi volgari, distingue chiaramente *natura* da *abito*; e in vero quegli esseri in cui la natura determina (10) da se stessa ogni loro operazione sono incapaci di abito, nè dice veruno che il sasso si *avvezzi* a cadere o il fuoco a bruciare. Ma appena comincia nella natura di un essere a trovarsi la possibilità di cangiare l'accidentale direzione di sue operazioni, l'abito comparisce a facilitarne l'esecuzione. Non nell'uomo soltanto, ma nel bruto e per fin nelle piante scorgesi qualche indizio di abito, poichè trapiantate si avvezzano al clima, al nutrimento, alla esposizione diversa.

170 — Epperò tanto più *abito* quanto più indeterminato il soggetto

Quindi si comprende esser l'*abito* un supplemento alla forza determinatrice che ne facilita i movi-

(*) Io non comprendo come abbia potuto dimenticare questo fra i principî attivi dell'uomo lo Stewart nei suoi saggi di morale (P. 2, C. 1, Sez. 1) ove tanti ne enumera che potrebbono rendersi d'assai più semplici.

menti; e siccome la forza determinatrice interna in niun'altra creatura visibile è sì perfetta e padrona di sè come nell'uomo, così nell'uomo più propriamente risplende in tutto suo vigore la forza dell'abito. Le creature irragionevoli in tanto se ne dimostrano più sensibilmente dotate in quanto dalla ragione umana vengono a quegli atti determinate di cui per loro istinto sono capaci sì, ma non naturalmente operatrici.

171 La volontà è causa morale degli atti

Per la ragione medesima l'uom fisico non ha propriamente *veri abiti* se non in quanto opera congiunto coll'uom morale: l'*avvezzarsi* al moto, al canto, al numero, alla fatica ec. nasce dalla ragione e dalla volontà, e la volontà è per conseguenza principio de' movimenti abituali, sebbene in ciascuno di essi non influisca immediatamente ed attualmente, e se l'uomo si riducesse allo stato solo di animale perdendo la ragione, verrebbe a perdere nell'atto stesso la capacità di *abituarsi da sè stesso*, nè più contrarrebbe abiti se non in forza della determinata inclinazione naturale, mossa in lui variamente giusta la varietà delle circostanze esterne ed interne. Queste circostanze sarebbero dunque, una colla natural propensione, il principio determinante dell'abito; ma nè le prime nè la seconda non otterrebber l'effetto di determinarlo a questa o a quella forma, se non esistesse nella natura stessa la *capacità di abituarsi* ossia l'impulso determinabile.

172 Paragone dell' abito colla memoria ec.

Or questo impulso che spinge a reiterare gli atti già più volte replicati, che cosa è egli mai? Non veggo che possa l'analisi portarci più oltre: egli è dunque una proprietà primitiva di cui tutti gli esseri sono stati dotati dal Creatore. Questa proprietà considerata nella mente e nella immaginazione prende il nome or di *scienza* or di *memoria,* nella volontà e nelle passioni di *abito morale,* nella forza motrice e nell'organismo di *agilità destrezza* ec.

173 *Epilogo: Analisi completa dell'abito, e sua definizione.*

Questa proprietà, questo impulso diretto dalla ragione adoperato dalla volontà eccitato dagli atti, produce in noi la facilità di operare connaturalmente epperò prontamente; e siccome col giugnere al termine delle naturali tendenze (18) va congiunto un qualche appagamento, l'oprar per abito reca d'ordinario anche un certo piacere che vieppiù lo rinforza. Capacità di abituarsi, ecco la base, ragione, volontà, atti replicati, ecco le cause (*); facilità prontezza piacere, ecco gli effetti dell'abito morale; inclinazione costante a riprodurre atti non necessarî per natura, eccone la nozione.

174 *Divisione degli abiti morali: virtù e vizio*

Dal che apparisce l'abito non essere una particolare facoltà, ma una proprietà di tutte le facoltà indeterminate, e come delle altre così della volontà, cui rende facili e piacevoli gli atti che ella ripete. Or siccome la volontà può operar bene o male, così l'abito può essere o buono o reo: il buono dicesi *virtù*, il reo *vizio*.

175 *La virtù è perfezione della volontà*

Vedemmo già (41) la volontà esser quella facoltà da cui la perfezione umana precisamente dipende; or la volontà è tendenza al bene presentato dalla mente, una mente retta (19) presenta qual bene solo il bene onesto, la volontà dunque dovria tendere sempre al bene onesto, nella qual tendenza consiste la sua perfezione (37). Or la virtù è appunto la costante inclinazione a riprodurre atti onesti (174); la virtù è dunque la perfezione della volontà nel suo stato di tendenza; l'atto virtuoso poi ne compie totalmente la perfezione quanto ella può compiersi in questa vita. All'opposto il *vizio*

(*) Egli è chiaro che uscendo dall'ordine di pura natura potrebbe il Creatore formare di sua mano questa costante inclinazione al bene senza la ripetizione degli atti: e così la fede c'insegna accader nel battesimo. Ma in ordine di pura natura il fatto ci dimostra gli abiti ingenerarsi dagli atti ripetuti.

e l'atto vizioso per ragioni somiglianti ne cagionano
176 la perversione, la deformità.

Sua definizione La virtù potrà dunque definirsi = una perfezione della volontà che la inclina costantemente a riprodurre atti onesti; il vizio = una imperfezione della volontà che la inclina costantemente a riprodurre atti rei. = Dal che apparisce non uno ma molti atti esser lo indizio della virtù o del vizio; ne potersi uomo dir virtuoso o vizioso per uno o due atti di virtù o di vizio.

177 Divisione principale Siccome poi questi *abiti* non possono formarsi se non in quelle facoltà morali che per esser di loro natura indeterminate, sono capaci di un principio di inclinazione avventizia che ne faciliti gli atti (169); egli è evidente dover le virtù e i vizî dominare su tutto l'uomo interno per tutto indirizzarlo allo scopo che ragion gli prescrive. Onde senso morale, volontà libera, passioni primitive, passioni secondarie, tutti in somma gli elementi dell'uomo morale dovran risentir la forza dell'abito, e formarsi a virtù o a vizio. La retta inclinazione dell'uomo intorno ai giudizî del senso morale suol dirsi *prudenza*; intorno alle determinazioni della volontà tendente all'ordine *giustizia*; intorno alle passioni che lo portano al bene sensibile *temperanza;* intorno alle passioni di reazione contro gli ostacoli *fortezza; imprudenza, ingiustizia, intemperanza, codardìa* i loro contrarî. Ognun comprende l'immenso lavoro che avrei per le mani se prendessi a suddividere in ragione dei loro oggetti, dei loro mezzi ec. questa generalissima divisione dedotta dal *soggettivo*. Qui dunque mi arresto, pago d'aver accennati con leggerissimo schizzo i precipui elementi della tendenza con cui il cuore umano si porta ad operare; ne daremo ulteriori dichiarazioni dopo che ne avrem dimostrato la applicazione trattando dei doveri sociali.

CAPO VIII.

Moralità degli atti umani.

Senso morale che traducendo in linguaggio pratico la definizione della volontà, ne forma il primo principio morale; indagando la natural tendenza degli atti determina l'intento a cui li diresse il Creatore, e così ne qualifica la moralità obbiettiva o generica; individuando le circostanze tutte forma il dettame pratico dell'umano operare; *Volontà* che portasi al bene offertole dall'intelletto or per forza soltanto della libera sua determinazione, or aiutata dalla forza dell'abito, or sollecitata dalle attrattive della passione: ecco gli elementi d'onde spunta l'umano operare. Ma la *libertà* quella forza quasi divina per cui gli atti divengono in certa guisa creazione dell'uomo, fa sì che egli possa con pieno arbitrio o drizzarli allo scopo a cui furono dal Creatore destinati, o a diverso anzi contrario termine. Quindi nasce la *moralità* dell'atto, buona se asseconda, *mala* se contraddice l'intento del Supremo Fattore; potrà dunque la moralità definirsi la *direzione data dalla volontà ai liberi atti dell'uomo*, ovvero la *relazione degli atti umani col loro fine naturale.* 178 Epilogo del passato: nozione della moralità

Questa direzione può considerarsi e obbiettivamente ossia nel materiale suo termine, e subbiettivamente ossia nelle disposizioni con cui l'umana volontà la intraprende; vale a dire, si può mettere in problema 1°. se tale azione sia per sè conforme all'intento del Creatore, epperò capace di formare la perfezione dell'agente? 2°. se il tale agente conformisi alle mire del Creatore nel far quell'azione epperò se ne valga a mezzo di perfezione? I due problemi sono; come ognun vede, fra loro diversissimi: pel primo, la perfe- 179 Moralità obbiettiva e subbiettiva

zione dell'atto ridonda nell'agente, pel secondo, la perfezione dell'agente ridonda nell'atto (XXXIV); il primo riguarda le azioni nella generalità, il secondo nella loro individuazione. Incominciamo dall'obbiettivo.

180 Obbiettivamente buona o rea

Le azioni che dall'uomo si ponno fare sono elleno per sè tutte conformi all'intento di chi lo creò? No certamente; noi conosciamo il Creatore aver certi intenti (108) e questi intenti non conseguirsi se non con certi mezzi determinati, l'adoprarli essere dunque obbligazione naturale, epperò obbligazione il non oprare in contrario. Conosciam dunque certe azioni obbiettivamente buone o ree, prescindendo dall'uomo che opera. Così riverir i parenti è per sè bene, odiarli male.

181 Azioni perfette e nello obbietto e nella esecuzione

Or d'onde è la bontà delle prime? dalla intera conformità che hanno coll'intento del Creatore, e dall'ordine di esecuzione cui inclinano naturalmente la volontà che le compie. Così il contemplare la grandezza divina nelle bellezze dell'amenità campestre è azione *per sè* perfetta, perciocchè e l'atto per sè è conforme all'intento con cui Egli formò lo spettacolo della campagna, e l'ordine con cui le facoltà nostre eseguiscono questa azione, non si diparte naturalmente da quello che all'atto umano vien prescritto dal supremo Artefice (167). Potrà l'umana malizia o turbar quest'ordine o volger l'azione a mal fine; ma il disordine in tal caso è nel soggetto non nell'atto materiale, il quale non ha per sè tal violenza in muovere le passioni che possa indurle a ribellare contro la ragione.

182 Azioni imperfette per disordine involontario

All'opposto vi ha di certe azioni colle quali va necessariamente congiunto tale allettamento, che la ragione nel regolarle appena sarà mai interamente libera dall'incantesimo delle passioni, ancorchè d'altronde ella sappia valorosamente infrenarle. Questa specie di azioni incitando natural-

mente la volontà a scostarsi (*) dal Bene onesto per aderire al sensibile, tende *per sè* a renderla meno perfetta (41); sono esse dunque azioni *per sè* meno perfette, ancorchè d'altronde oneste anzi pur doverose. Tali sono generalmente quelle che assecondano gli appetiti e le passioni più gagliarde; onde è che presso tutte le nazioni sempre si è osservata una certa maggiore stima di quegli stati in cui l'uomo comparisce più libero dai legami anche involontarî di tali commozioni (XXXV). 183

Azioni positivamente malvagie

Se poi l'adesione al bene sensibile sia non già l'effetto conseguente, ma il vero obbietto finale della azione medesima, allora egli è evidente, che l'azione è rea positivamente, perchè essenzialmente opposta alla natura della volontà (31). L'affamato che siede a desco non può non provare saporose le vivande sebben vi cerchi solo il sostentamento; ma il ghiotto che, già satollo, continua a mangiare, non più sostentamento, ma cerca solo il diletto e in lui si ferma colla volontà. Se non che questa stessa libera adesione al bene limitato può esser varia, potendo o distorre totalmente dal Bene infinito, o solo ritardare la natural tendenza. Il primo disordine è distruzione totale della rettitudine la quale 184

Di reità o leggera o grave

dipende dalla direzione al vero fine (124); il secondo lascia sussistere un principio di ordine retto e nella mente che conosce e nella volontà che brama, benchè imperfettamente, il vero bene. Così in chi fura l'altrui la voglia di arricchire distrugge l'amor dell'ordine; il furto è dunque *per sè* male grave; ma in chi ritiene tenacemente il proprio, la voglia di arricchire non distrugge *per sè* l'amor dell'ordine; la tenacità non è dunque per sè colpa grave, e può stare colla brama sincera del vero 185

Per se riparabile e irreparabile

bene. Questa brama ancor viva di giugnere al vero obbietto di nostra felicità è nella vita morale

(*) V. Miceli Drilto di Nat. L. 3.

quello appunto che la vitalità riparatrice nella vita animale, e la adesione ai primi principî nell'intellettuale. Togliete alla mente l'appoggio dei primi assiomi, sarà impossibile correggerne gli errori; togliete al corpo la forza vitale, sarà inabile alla reazione contro gli agenti distruttivi dell'organismo. Or questo stesso accadrà se la volontà, perduta la vera idea del proprio obbietto, cerchi la sua felicità non più nell'Infinito, ma nel bene limitato: il fine retto, principio di tutto l'ordine pratico, darebbe norma ai mezzi; il fine sbagliato travierà la volontà ancor nella scelta dei mezzi: nè avrà più rimedio finchè la mente non cangi il suo giudizio, poichè la volontà *non può* non volere la felicità. Dal che si vede che tanto è più grave la reità di una azione quanto ella suppone essere maggiore 1.° l'aberrazione della volontà dal vero obbietto della natural sua tendenza, 2.° l'adesione ad un obbietto non suo.

186 Azioni obbiettivamente indifferenti

Ma le azioni considerate nel loro obbiettivo sono elleno sempre o buone o ree? non vi sono atti indifferenti che non rivestano *per sè* uno dei due caratteri? Il quesito equivale a quest'altro: Le azioni dell'uomo hanno elleno per sè tutte quante una sì stretta e necessaria relazione coll'obbietto di sua felicità e coll'intento del Creatore nel sistema dell'universo, che sempre debba risultarne o un positivo bene o un mal positivo *nell'ordine di ragione?* Nell'ordine di ragione, io dico, perocchè la volontà umana operando per sua natura nella sfera del ragionevole (30), il bene e il male dee dunque riguardarsi da lei sotto questo aspetto (25 segg.) in quanto cioè le vien presentato dalla ragione nei molti fini immediati pei quali ella giugne all'ultimo termine di sua tendenza. Or moltissime sono le azioni in cui la ragione non discerne una direzione *per sè* determinata, perchè destinate dalla natura a servir di stromento alla li-

bera volontà. Queste azioni avranno dunque una moralità indeterminata finchè non hanno un obbietto stabilito nell'ordine di ragione. Si armano, corrono, feriscono e il cacciatore che insegue lecitamente la sua preda, e il sicario che ferisce scelleratamente la sua vittima. Le azioni dell'*armarsi, correre, ferire* non hanno dunque *per sè* una moralità determinata.

187 Subbiettivamente vengono a determinarsi

Non per questo dobbiam inferire col Burlamacchi, che codeste azioni ridotte al concreto serbino la medesima indifferenza. Indifferente è senza dubbio il mobile a muoversi verso oriente o verso occidente, e può il fisico ragionar del moto senza determinarne la direzione; ma venga di grazia, a far l'esperienza, per esempio, della parabola descritta dal proiettile: potrà egli lanciarlo senza dare al colpo una direzione determinata? Facciam l'applicazione della dottrina fisica al morale: ogni atto è (23) un moto: ogni atto umano è moto della volontà; la volontà non può muoversi verso il nulla; ha dunque per iscopo un bene determinato; questo bene o è onesto o no: se è onesto è conforme alla ragione (20) e l'azione sarà buona (24); se non onesto, la azione sarà rea. Dunque tanto è impossibile che una particolare azione deliberata sia indifferente, quanto è impossibile deliberare del nulla, ossia deliberare senza aver un intento su cui si deliberi (XXXIV), quanto impossibile che questo intento si presenti *praticamente* alla ragione senza che ella o lo approvi o lo disapprovi. *Praticamente*, io dissi, perchè *in astratto* già abbiam conceduto esser molte le azioni che la mente non caratterizza; ma *praticamente* sempre ella dovrà giudicare = è *lecito* o *non è lecito* = qui non vi è mezzo. Se è lecito, e *perchè lecito* vien abbracciato dalla volontà; questa vi tende dunque in quanto è ordinato; tender all'ordine è atto buono giacchè l'atto vien qualificato dall'obbietto suo proprio; dunque non è indifferente.

188

1. Dalle proprietà naturali dell' obbietto morale

Ed eccoci dalla materia stessa portati a considerare non più l' obbiettivo degli atti morali ma il subbiettivo; e già si è veduto che sotto questo aspetto ogni atto morale dee rivestir un carattere di *buono* o *di reo*. Questo carattere verrà naturalmente determinato 1°. dalle proprietà *morali* dell'obbietto (25 26) da quelle cioè che nell' ordine di ragione presentano una convenienza o disconvenienza. Così l'atto del furto consiste non nel *prendere*, ma nel prender l'*altrui*; togliete all' obbietto questa proprietà *altrui* e la ragione più non vi scorgerà ombra di sconvenienza,

189

2. Da qualche secondo fine dell' agente

Ma la disconvenienza è ella sempre nell'oggetto? La disconvenienza è una sproporzione morale; la sproporzione può essere in tutte le relazioni: or le relazioni morali possono nascere o nell' esterno dell'atto o nell'interno della volontà: nella volontà quando ella riferisce l'atto non solo all'intento che gli è proprio, ma ulteriormente ad un secondo fine dipendente dalla volontà stessa e non dalla natura dell' atto. Così l'intento naturale dell'usura è aver l'*altrui* danaro; ma un usuraio vendicativo potrà cercar nell' usura un mezzo di pagar un sicario; questo *secondo fine* è fine dell'usuraio non dell'usura; è relazione formata nella mente non nata dall'atto.

190

3. Da proprietà accidentali dello obbietto morale

Altre relazioni all' opposto nascono dall' esterno senza che possa la volontà formarle a suo talento. Il ladro, per esempio, che ruba un calice ha per *fine* di guadagnar quell' argento non suo, e di violare però le relazioni di giustizia verso gli uomini; ma quell' argento è dedicato al culto divino, non può dunque la volontà del ladro non violar insieme le relazioni di religione verso Dio, posto che ella ha stabilito il furto di quel calice.

191

Una sola delle tre relazioni violata rende reo tutto l'atto

Quando la volontà prevalendosi delle forze di sua libertà, imprime ai suoi atti quella direzione che essi debbono avere per non violare in alcuna parte

le giuste proporzioni segnate dalla ragione a tutte le loro relazioni morali, allora ella *opera bene;* ma se una sola di tali proporzioni venga violata, chi non vede che ella non cammina *dritto* al suo *scopo* al bene *convenevole?* (20). Una linea obliqua anche solo in un punto cessa di poter dirsi retta; così un'azione che dalla retta sua direzione in un solo punto diverga (124). 192

Dee considerarsi la moralità non solo nell'atto, ma nei suoi principî

Ma questa azione *storta*, questo male morale è il prodotto della intelligente e libera volontà, poichè dalla *volontà, intelligenza, libertà* nasce la *moralità* (178). Noi finora abbiam considerata questa moralità e nel suo oggetto e nel suo soggetto, supponendo perfettamente attivi tutti i principî della moralità. Il fatto per altro ci insegna molti essere nell'ordine morale come nel fisico gli effetti alla cui produzione, venendo meno certune di quelle forze che vi dovriano cooperare, vengono essi a rimanere più o meno imperfetti. Però a voler di un atto morale portar retto giudizio non basta aver determinata la vera sua direzione, ma conviene coll'analisi inoltrarsi alla parte più intima facendo una specie d'anatomia de' principî da cui egli nacque e delle lor proporzioni reciproche. 193

***Volontà.* L'abito e la passione ne crescono l'impeto**

Qual è il principio per cui l'atto è produzione dell'uomo? la volontà. Dunque quanto la volontà è più animata nel tendere, tanto è maggiore l'effetto da lei prodotto. Or la volontà viene animata ad operare sì dagli abiti che ella formò, sì dalle passioni che sotto lei si scuotono e si infiammano (cap. 194

Ma possono diminuirne la libertà

7). Se dunque ella è mala per passione o per abito, sarà al male più proclive che se vi si portasse per una fredda e passeggiera determinazione. Ma col crescere della propensione cresce ella la libertà dell'operare? certo che no. Eppure la libertà è essa pure elemento necessario dell'atto morale; dunque la passione e l'abito potrebbero non aumentare la colpa, benchè aumentino la inclinazione al male, perchè scemano frattanto la libertà.

195 Se son voluti non la scemano

Se non che e la passione e l'abito dipendono in gran parte (147 e 171) dalla precedente risoluzione della volontà che si gittò nelle loro catene in tempo in cui era quasi pienamente signora del proprio operare e che continua pur tuttavia ad allacciarvisi anche quando sarebbe minore l'impulso or della passione or dell'abito. Sotto questo aspetto tanto è più rea la volontà quanto che incatenando se stessa ella consentì a tutte le ree conseguenze che nascono da tale cattività. Abito e passioni volontariamente eccitati crescono dunque il trasporto al male senza scemare la libertà, e rendono per conseguenza più rea l'azione. E per l'opposto se al bene si volgano, renderanno il bene migliore inchinandovi più efficacemente la volontà per una sua libera determinazione precedente.

196 Crescono in tal caso la ragione o di male o di bene

Ciò che si disse della forza delle passioni a scemar la libertà può con certe proporzioni applicarsi e alle passioni di propensione e a quelle di avversione, potendo amendue incitarci al mal morale, le prime colla lusinga del ben sensibile, coll'orrore del mal sensibile le seconde. Ma se scemano alcun poco la pienezza di nostra libertà, non per questo può dirsi che la distruggano interamente (tranne certi casi di delirio) epperò nostre sono ancor sotto la lor influenza le azioni perchè volontarie e più o meno libere; nè può, senza maraviglia udirsi il Puffendorf che, aggiungendo la contraddizione all'errore, ci dice prima (*) l'azione fatta per timore non doversi imputare, perchè non è di chi la fa, ma di chi la impone; e poco appresso ci insegna esservi casi in cui dobbiam esser fermi a fronte di qualsivoglia minaccia. Se in questi casi dobbiam superare il timore, dunque possiamo; se possiamo l'atto è nostro; se nostro in que-

197 Errore assurdo di Puffendorf sulle azioni per timore

(*) I. N. et G. lib. 1, c. 8 — et de off. hom. et Civ. l. 1, c. 1, p. 24.

sto caso, fu nostro anche nel primo, ed imputabile a noi, benchè in parte scusabile, sì perchè *men libero*, sì perchè *men voluto* di quegli atti a cui niun timore ci spinge.

198 **Nella violenza l'atto esterno non è volontario nè libero**

Non così nella violenza che trascina fisicamente il corpo colà onde rifugge la volontà; questo atto esterno essendo positivamente contrario e alla volontà da cui partono, e alla libertà con cui si accoppiano tutti gli atti umani, è chiaro esser atto di chi fa, non di chi soffre la violenza; la simiglianza dunque per cui Puffendorf li paragona coi precedenti non si trova se non nel caso in cui alla violenza ceda spontanea la volontà e concorra positivamente al delitto. Nel qual caso per quella parte che positivamente ella influisce, ella rendesi rea, come si fa rea cedendo al timore che a *mal morale* la sospinge.

199 **Il timore può toglier la colpa contro leggi positive**

L'inganno del Puffendorf potè forse nascer da ciò che le *leggi positive* cessano talor di obbligare quando e il timore è grave, e il bene comune che esse pretendono non è tale che esiga si sopporti qualunque danno privato, anzichè violarle, e l'atto non involge disprezzo dell'autorità. In tali circostanze la volontà che cede al timore non sarà rea; ma perchè? forse perchè l'atto non è suo? mai no: suo è l'atto, come sarebbe in difetto ancor delle circostanze indicate; ma non è reo, perchè l'oggetto non è *naturalmente* cattivo, e il legislatore che lo vietò, non potè ragionevolmente vietarlo in circostanze sì scabrose. Ma quando trattasi di oggetto naturalmente cattivo (112, segg.) non potendosi supporre che Dio nol vieti, il timore, qualor non giunga a delirio, non può togliere la malizia ma sol scemarla: in quanto ciò la volontà che mal opera sol per timore, ha al male minor propensione di quella che liberamente e per sua elezione spontanea vi tende.

200 *Cognizione*

Esaminammo finora il principio immediato delle

Come influisca nella moralità — azioni umane, la libera volontà: ma la volontà non tende se non a ciò che ella conosce; l'intelligenza dunque, remoto principio dell'umano operare, potrà influir non poco nella lor moralità; vediamone il come, e per ben comprenderlo rammentiamci che ogni atto libero (71) racchiude una serie successiva di atti parziali in cui, premessa la prima nozione dell'intelletto, si avvicendano poi gli atti di lui con quelli della volontà per modo che in essi, ad eccezione del primo, la dipendenza delle due facoltà è reciproca. L'intelletto dunque sebbene è necessario nel primo suo atto, viene a partecipare nei susseguenti la libertà della volontà da cui egli è mosso. In due modi potrà egli dunque influire nella moralità dell'atto, vale a dire, o quando opera per sua propria necessità o quando per libera elezione della volontà.

201 Se erra *involontariamente*, lascia sussistere la rettitudine nella volontà — Se per difetto naturale *non volontario* egli o non rappresenta il bene (ignoranza) o rappresenta per vero bene il falso (errore) la volontà o non potrà muoversi o si dovrà muovere verso un falso bene appreso per vero. Or la volontà che tende al bene presentatole dalla ragione, cammina nell'ordine naturale; dunque in tal caso ella non pecca moralmente, benchè materialmente trasvii.

202 Se *volontariamente*, l'azione è rea — Ma se l'ignoranza l'errore dipendano dal mancare alcuno di quegli atti secondarî in cui l'intelletto dovea dalla volontà ricevere l'impulso, allora egli è chiaro che il vizio della mente fu elezione di volontà, e però egli è *moralmente* colpevole, più o meno secondo che la volontà influì in questo vizio e nelle sue conseguenze dalla mente prevevedute, epperò dalla volontà *pre-volute*.

203 Varî gradi di tal colpa — Quindi è che se volle l'ignoranza per amor della colpa che ne prevedea (ignoranza *affettata*) sarà rea assai più gravemente che se avesse voluto l'ignoranza solo per evitar la fatica di apprendere (ignoranza *crassa*); perocchè nel primo caso ella

tende al male direttamente nel secondo indirettamente. E avvertasi che intendiamo qui sotto nome di *ignoranza* sì la abituale, sì anche la solo attual mancanza di cognizione, che suol dirsi *inavvertenza*, giacchè nell'atto ella equivale alla prima. 204

Dal fin qui detto si fa chiaro abbastanza ciò **Conclusione** che al fine del sesto capo abbiam proposto (137): in qual modo la umana volontà drizzi gli atti esterni o interni alla felicità per cui fu creata, in qual modo e per quali cagioni ne li distolga. La natural sua tendenza la porta al bene onesto ogni qual volta ella sia libera dagli incanti delle passioni e dalle attrattive del ben limitato e sensibile. Allora invigorita dalla forza della consuetudine, ella suol determinarsi al bene onesto, animando lo esterno suo operare col brio delle ordinate passioni. Ma se una immaginazione disordinatamente vivace dia impulso a questo prima che la volontà abbia uditi i placidi consigli di ragione, accadrà bene spesso che l' impero della volontà sull'esercizio della ragione medesima la adopri soltanto a servizio delle passioni facendo sì che ella attribuisca ai loro obbietti una ampiezza immaginaria onde possano servire di momentaneo pascolo alle immense brame del cuor umano, e volgendo poi tutta la capacità dell'ingegno a trovare il mezzo di ottenere l'intento. In questo disordine di cercar l'infinito nel finito sta riposta la ragione di male morale, il quale però cresce a proporzione che la volontà, dilungandosi dal sommo, aderisce al bene limitato.

CAPO IX.

Doveri: e prima verso Dio.

205 D'onde si conoscano i doveri

Contemplammo finora l'atto umano in astratto, e lo vedemmo spuntare dalla volontà guidata pel senso morale al conseguimento di quel bene infinito a che ella agogna. Vedemmo per qual mezzo possa conoscersi naturalmente la via che a questo termine ci conduce, ricercando cioè nelle creature gli intenti del Creatore e conformandovi con libero atto la volontà, come vi si conforma per necessario istinto la natura. Resta or dunque che a questa ricerca diamo principio abbozzando un leggerissimo schizzo de' precipui doveri che il senso morale naturalmente suggerisce.

206 Ogni dovere morale è fra enti morali

Dovere è termine relativo; giacchè che mai potrà *doversi* se non si dee *a qualcuno?* senza *creditore* non v' ha *debitore:* i doveri dell' uomo sono dunque relazioni dell' uomo; i doveri morali, relazioni morali. Or *morale* si dice ciò che nasce da libera e illuminata volontà: dunque cercare i doveri *morali*, vuol dire cercare delle relazioni di libere volontà illuminate dalla intelligenza. Ogni relazione ha due termini fra loro proporzionati: dunque ogni relazione morale ha due termini morali; e tanto è impossibile che una relazione morale stringa esseri fisici e materiali, quanto è impossibile che una quantità lineare abbia per termini due punti di tempo (XXVIII).

207 Tre ordini di doveri

Tre ordini di esseri morali possiam noi naturalmente conoscere; *superiore, esteriore, interiore:* tre specie dunque di relazioni morali: le relazioni che ci stringono alla intelligenza infinita, quelle che ad altre intelligenze limitate, quelle che a noi medesimi (*). Potrà forse a primo aspetto sembrare

(*) La natura non ci presenta essere morale *inferiore* alla specie umana.

assurdo che trovisi relazione dell'uomo con se medesimo, perchè non appariscono qui a prima giunta i due termini di tal relazione. Ma per poco che si consideri la facoltà che ha l'uomo di riflettere sopra di se medesimo, ben si vedrà che in virtù di essa l'uom che riflette è un essere *logicamente* diverso da quello su cui egli riflette; or il senso morale è una facoltà *logica* non essendo altro la sua operazione che un giudizio intorno al convenevole; dunque relativamente al senso morale l'uomo che opera con riflessione sopra di se medesimo è un termine distinto dall'uomo considerato come oggetto diretto di questa operazione. Così quando uom dice = l'intemperanza è male = considera da un lato in sè *ragionevole* il dovere di non consentire alla tendenza ingenerata in sè *senziente* dall'appetito del cibo; dall'altro lato in sè *senziente* considera il dovere di cedere ai dettami di ragione. Tre ordini di doveri dobbiam noi dunque trattare: verso Dio, verso noi stessi, verso gli altri uomini. Incominciamo dai primi. 208

Fra tutte le relazioni dell'uomo niuna ve ne ha anteriore e logicamente e moralmente alla relazione che egli ha con Dio. Perciocchè la nozione di uomo include essenzialmente, come anteriore ad ogni altra, la idea di essere contingente; l'idea di contingente include, come logicamente anteriore, l'idea di causa, che è Dio. La relazione con Dio è dunque essenzialmente anteriore ad ogni altra nell'ordine logico delle umane relazioni. Altrettanto possiam dire dell'ordine morale; perocchè questo nascendo tutto dalla idea di *fine*, di *bene illimitato*; 209
questo bene non essendo se non in Dio, anzi essendo Dio stesso, non si può moralmente trovar per l'uomo relazione morale anteriore o indipendente da questa. Potrò dunque immaginar un uomo isolato da ogni altra relazione; ma non mai, finchè gli conservo l'essere suo contingente, potrò

I doveri verso Dio anteriori a tutti

E logicamente perchè *Causa* e moralmente perchè è *Fine*

isolarlo da quella causa che ne è la sola ragion sufficiente. Tutto l'essere dell'uomo è dunque per necessità di natura dipendente dal suo Creatore, come ogni altra creatura.

210 Consistono nel *voler* riconoscere questa essenzial dipendenza

Se non che le altre creature, incapaci che sono di conoscere la ragione di *causa* e di *fine*, non possono con atto di libera volontà riconoscere e confessare la propria dipendenza. Ma nell'uomo essendovi capacità a conoscere l'ordine *teoretico* e libertà a conformarvisi, nasce per conseguenza il dovere morale *pratico* di riconoscersi dipendente dal suo Creatore per tutto quell'essere che perpetuamente ne riceve, e di regolare i suoi atti liberi coerentemente a questa cognizione. Questo dovere che suol chiamarsi dovere di *religione* non è altro che il generalissimo principio morale=Fa il bene=applicato alle relazioni dell'uomo con Dio per mezzo delle seguenti proposizioni: il bene consiste nell'ordine; l'ordine, volontà del Creatore diretta dalla infinita sua sapienza, si conosce naturalmente nelle relazioni essenziali delle cose; la mia essenziale relazione con Dio è relazione di total dipendenza; dunque relazion di total dipendenza debbe essere la mia relazione *volontaria. Fa il bene verso Dio* può dunque tradursi in questo altro precetto = Dipendi da Dio per volontà come ne dipendi per natura =.

211 Primo precetto di religion naturale: *dipendi da Dio*

212 Tre doveri di pietà: adorazione, fede, amore

Or per natura due atti sono essenziali ad ogni essere, cioè *esistere* ed *operare* a norma della propria natura. Dunque per natura in due modi principalmente dipendiamo noi come esseri morali da Dio; dipendiamo come da causa nell'*essere*, dipendiamo nel *tendere* come da fine. Ma siccome la tendenza morale abbraccia e intelligenza e volontà, così la nostra tendenza ci fa dipendere da Dio doppiamente: da Dio *sommo vero* dipende essenzialmente la nostra intelligenza: da Dio *sommo bene* la nostra votontà: ecco dunque tre *essenziali*

relazioni di dipendenza dell'uomo da Dio: dipendenza dal sommo Essere, dal sommo Vero, dal sommo Bene; ed ecco per conseguenza tre relazioni che l'uomo dee coi liberi atti suoi volontariamente esprimere. L'esprimere volontariamente la nostra dipendenza nell'essere dicesi *adorazione*, nell'intelligenza *fede*, nella volontà *amore* o *carità*. Parliam di questi doveri.

213 I. L'adorazione è virtù che riconosce in Dio eccellenza di essere

Se io riconosco che tutto l'esser mio da Dio mi venne, da Dio mi si conserva, riconosco dunque in lui una superiorità; e superiorità infinita, giacchè dal nulla che io fui all'*essere* che mi donò il passo è infinito; e superiorità incomunicabile, giacchè, come dimostra la metafisica, niuno fuor di lui potè crearmi. Questo volontario riconoscere in Dio solo l'infinita superiorità, che la creazione e governo dell'universo in lui dimostra, dicesi *adorazione*.

214 Adorazione e suoi contrarî: idolatrìa, empietà, superstizione

L'adorare altri fuorchè Dio è dunque un mal morale, espressione di una assurdità metafisica, e dicesi *idolatrìa;* il non *adorarlo*, espressione di un'altra assurdità, cioè della assoluta indipendenza di un essere contigente, dicesi *empietà;* l'adorarlo in modo che si esprimano false relazioni dell'uomo con Dio dicesi *superstizione*.

215 Culto esterno

Questa interna riverenza, il cui atto dicesi adorazione, non può confinarsi nella volontà sì che nel fisico non trasparisca; l'espressione della adorazione e religione interna dicesi *culto esterno;* onde chiaramente si vede non potersi separare giammai dall'almeno abituale affetto di interna riverenza. Molti furono i sedicenti filosofi che impugnarono la necessità del culto esterno; ma con ragioni che mostrano uguale alla poca loro pietà la loro filosofia.

216 Obbiezione degli empî

Si trincierarono per lo più nel campo dell'utile; e mostrando (come e' pensavano) la pratica del culto esterno essere inutile a Dio all'uomo alla società, credeano d'aver vinta la causa. Ma in tal quistione

essi procedeano, secondo loro uso, dal raziocinio
217 al fatto, invece di procedere dal fatto al raziocinio.
Loro assurdità Con simili argomenti ben potriano mostrarci che all'uomo non ispuntano naturalmente i capelli sul capo, tosto che avesser dimostrato i capelli esser inutili: nè ciò riuscirebbe all'acuto loro ingegno difficile a dimostrarsi, poichè tanti sono fra gli uomini or calvi per malattia or tosati per volontà. Siccome però i sani filosofi dal vedere generalmente prodursi i capelli in capo a quasi tutti (e dicasi altrettanto di
218 qualsivoglia altra parte della macchina umana) inferiscono essere e naturale e opportuno a ben dell'uomo fisico che abbia i capelli, e sì ne cercano le cause e lo scopo; così ogni sano filosofo vedendo universale (*) il culto esterno, riconosce tosto che esso debbe essere e naturale e utile, e ne ricerca
219 le cause e il fine.

Prove dirette 1. Universalità del culto

2. Necessità di natura nell'individuo

Or la causa è evidente nell'*unità* dell'uomo. Sì, fosse pur vera la pretesa *inutilità* del culto esterno, ella è una necessità; giacchè e quale affetto mai può star nell'interno sì chiuso che non si manifesti al di fuori? Può l'arte, nol niego, dissimular talvolta per gravi cagioni, l'interno affetto; ma è sforzo di violenza e di perpetua vigilanza, e non sì tosto ritorna l'uomo alla natural sua spontaneità torna l'interno a pingerglisi nell'esterno: anzi quante volte, malgrado ogni suo sforzo, lo tradisce questa natural propensione, e svela ciò che egli vorrebbe occultare! È dunque nell'ordine di natura che l'interno sia dall'esterno rappresentato ogni qualvolta gravi cagioni non esigono una violenza a
220 cuoprire qualche importante segreto (V. P. 2).

3. Bisogno dell'uomo per eccitar sensi di pietà

Or qui non solo non vi hanno tali cagioni, ma

(*) E più facile fabbricar città senza terra che senza Numi (Plutarco). Mai città non si fondò cui la religione non fosse base (Rousseau). V. Altre citazioni consimili app. Haller. T. II, C. 15, pag. 203.

vi hanno per l'opposto; poichè gli atti esterni non solo sono spontaneo effetto ma insieme gagliardo incitamento degli affetti; gli affetti di religione sono dovere dell'uomo, anche a confessione degli avversari che or confutiamo; dunque dovere dell'uomo è l'adoprare segni esterni di culto sia per eccitare, sia per infervorare i sensi di interna riverenza. Specialmente essendo in lui sì facile che la distrazione delle materiali occupazioni produca obblivione delle più interne relazioni. E quanti senza tali mezzi esterni le perderebbero intieramente di vista! (*). 221

Il culto esterno è dunque *ordine*, la sua mancanza *disordine*; or Dio vuole l'ordine e vieta il disordine; vuole egli dunque il culto non perchè a lui rechi giovamento (chè niuna di nostre virtù glie lo arreca), ma perchè in questo come in ogni altro atto umano gli è impossibile approvar il disordine. 222

4. Dovere imposto dal Creatore

Aggiungasi a queste prove dedotte dalle relazioni individuali la prova dedotta dalle relazioni sociali (**). Ebbe a dire un incredulo = se Dio non esistesse converrebbe inventarlo =. E invero su che altro appoggiasi la fede dei contratti, i legami del matrimonio, la fedeltà dei sudditi? qual è quel popolo cui non sia sacro il vincolo del giu-

5. Interesse sociale

(*) Che non dissero i Protestanti contro le orazioni vocali! non è meraviglia, poichè forse poca sperienza ne aveano e si contentavano di ragionare (o sragionare) a priori. Ma se avessero esaminato il fatto avrebber veduto che come un oratore che parla cogli uomini trova aiuto nello scritto imparato a memoria *purchè egli ponga* attenzione al senso, così un divoto che parla con Dio.

(**) Strana incoerenza è quella dei miscredenti che dall'un canto niegano l'utilità della religione alla società, dall'altro pretendono che ella fu invenzione dei politici per sostenerla.

ramento? quale, presso cui alcuni riti consecrando e la culla e la tomba non rendano l'uomo all'uomo oggetto di riverenza religiosa e in vita e perfin dopo morte? Togliete dalla società la religione, e vedrete l'uomo divenir mercanzia, e meno apprezzato forse di un buon somiere: l'attestano gli
223 Iloti di Sparta, gli schiavi di Roma corrotta (*).
6. Necessità sociale Si dirà forse che basta alla società la religione puramente interna? sarebbe questo un non comprendere ciò che si dice: atteso che o si vuole che la religione *puramente interna* ci renda umani cortesi fedeli, senza che facciamo atto alcuno esterno di umanità di cortesia di fedeltà, e queste virtù *puramente* interne saranno inutili agli uomini con cui viviamo; o si vuole che la religione *puramente interna* produca questi atti al di fuori, ed è quanto dire, che la religione *puramente interna* debbe essere *anche* esterna; giacchè quando parliamo di religione *naturale*, l'esterna non ha un rito una forma determinata: qualunque esterna dimostrazione di credere e di venerare un Supremo Creatore Arbitro e Vindice di ogni dovere e dritto, egli è un atto di religione esterna. La religione esterna dunque non è soltanto un interesse sociale, ma supposto l'interno senso di pietà, ella è una necessità, essendo impossibile alla società ancor più che all'individuo il non manifestare ciò che pensa. Imperocchè e che altro è società se non comunicazione di intelligenze cospiranti ad un fine? Or le intelligenze umane non possono comu-
224 nicar fra di loro senza segni esterni.
7. Dovere di umanità Ma diamo che non fosse interesse, che non fosse necessità, il culto esterno sociale sarebbe dovere d'umanità. Perocchè la società umana essendo *cooperazione di uomini al bene comune*, non può non essere ordinata (30) *al bene sommo*, obbietto na-

(*) V. Maistre du Pape l. 2. c. 5.

turale della umana volontà; ma gli uomini non possono *cooperare* al bene sommo se non facendo che tutta la società tenda a possederlo. Or a far sì che esseri ragionevoli tendano al bene non vi è altro mezzo che il farlo conoscere e riverire; far conoscere il bene sommo vuol dir *lodarlo* (128); farlo riverire vuol dire far sì che tutti i membri della società dipendano da Dio (212) sottoponendo, sacrificando i beni sensibili, principio di ogni men ordinata inclinazione (156), a lui primo principio di 225
ogni ordine. *Lode* e *sacrifizio* sono dunque i primi fra' mezzi sociali di cooperare al sommo bene comune (XXXVII); e ad escluderli dai doveri sociali o convien supporre che la società non è di esseri intelligenti, o che il bene delle intelligenze non è Dio, verità e bene infinito, o che l'uomo associato non è obbligato a procacciare il bene dei suoi colleghi. Voi che vi bandite e *filosofi* e *filantropi*, scegliete dei tre assurdi qual più vi piace, sempre dovrete mostrarvi o senza discorso o senza amore.

§ Lode e Sacrifizio, atti di religione sociale

226 **Obbiezione e risposta: come è naturale il culto**

Vero è che le forme, sotto le quali dee pronunziarsi la *lode* ed offerirsi il *sacrifizio*, non sono dalla natura precisamente determinate; ma questo non prova che non sia naturale il *lodare* Dio e il *sacrificargli* un qualche bene sensibile per riconoscerne la sovranità coll'adempire quanto egli prescrive. Anche le forme del linguaggio sono arbitrarie: direm noi però che il parlare non è all'uom naturale?

227 **L'abolizione del culto, indizio di decadenza sociale**

Concludiamo dunque che secondo natura il culto esterno è necessità, è bisogno, è dovere dell'individuo; è interesse necessità dovere della società la cui unità consister dee principalmente nella congiunzione di intelligenza e di volontà come vedremo a suo luogo. La abolizione dunque del culto pubblico, incominciata dal protestantismo, compiuta dallo indifferentismo ed esaltata da molti

come un perfezionamento sociale, come una social libertà, altro non è veramente che una solenne professione della dissoluzione dei vincoli sociali, un gran passo retrogrado verso la barbarie e un naturale effetto della discordia delle intelligenze. Tristo effetto di più trista cagione, che se merita compassione presso popoli ridotti a non aver più unità di credere, non merita certamente nè la invidia nè gli elogi dei popoli più felici che conservano tuttavia il più saldo vincolo di sociale unità, la religione.

Il fin qui detto si comprenderà vie meglio quando avremo sviluppata nella seconda parte la teorìa dell'esser sociale; e volontieri avremmo differito a quel punto il trattato della religione sociale. Ma per non frastagliar le materie ci convenne presupporre le dottrine sociali che abbiamo accennate. E così dovrem forse praticare in circostanze analoghe per non esser costretti a noiose ripetizioni; imperocchè l'individuo persona fisica, e la società persona morale essendo legati da doveri consimili richiamano perpetuamente sotto aspetto diverso le dottrine medesime. Passiamo a trattare del se-
228 condo dovere dell'uomo verso Dio.

2. Dovere verso Dio sommo Vero: *aderirvi:* prova metafisica

Siccome la contingenza dell'esser nostro ci fa conoscere un Essere per sè, un Essere supremo da cui necessariamente ogni altro essere come da fonte derivasi; così l'innata avidità con cui tende la mente nostra a *tutto* conoscere *ciò che è*, ci fa comprendere non esser possibile ad uom che ragiona aver pienezza di contento, se non giugne a mirare la prima Causa di ciò che è, la quale è appunto quel medesimo Essere supremo. In fatti ogni essere limitato *ha* questo essere ma non *è* l'essere, come in metafisica evidentemente dimostrasi. Se *ha* l'essere, lo ha ricevuto da una causa; dunque col conoscere un essere limitato si conosce che esiste questa causa; ma non conoscendosi che cosa

ella sia, si aguzza l'appetito di conoscerla, non si soddisfa. Risalgasi pure quanto si voglia di causa in causa, finchè non si giugne alla prima e non si mira in se stessa, sempre ne crescerà la sete. La felicità dell' umano intelletto, della più nobil parte dell'uomo, è dunque legata alla cognizione del sommo Vero che è Dio, ed alla cognizione di quei veri secondarî pei quali come per gradi ella può e dee secondo la ragionevole sua natura salire al sommo. Dunque la volontà *dee secondo ragione* (è obbligata a) procacciare la cognizione del vero coll'intento di giugnere al sommo Vero; che è quanto dire: dunque l'uomo dee volontariamente dipendere dal sommo Vero, ossia aderire al sommo Vero.

229 È nostra perfezione

Dunque come il vero è la natural perfezione della miglior nostra parte, della nostra mente, lo aderirvi volontariamente costituisce la perfezione di nostra volontà in quanto ella dominar può l'intelletto (71 e seg.)

230 Prove d'istin. to 1. rossore della ignoranza

Quindi si spiegano parecchi fenomeni morali che confermano la nostra dottrina; e in 1°. luogo il rossore cagionato in noi dalla ignoranza, imperfezione della mente, il quale tanto più cresce quanto più era alla volontà e possibile e doveroso il conoscere: nel qual caso alla imperfezione dell'intelletto si aggiugne quella della volontà.

231 2. Orgoglio del sapere

Si spiega in 2°. luogo l'orgoglio cagionato dal sapere, la gloria che egli acquista in cose ancor menome se sia vanto esclusivo. Qual lode non segue gli scuopritori non dico dell'America, o della tipografia, ma pur di un qualche menomo oggetto, di un codice antico, di una pianta, dell'uso di un muscolo ec.!

232 3. Orrore alla menzogna

Si spiega 3°. il natural dispetto con cui detestiamo sebbene in cose di niun momento la menzogna, furto del bene dell'intelletto, e il mentitore che ce lo invola; il natural rossore che prova chiun-

que vien colto in atto di mentire; rossore naturale che nei fanciulli principalmente e più nei più innocenti opera sì gagliardamente. Se ogni vero è participazione del sommo Vero e mezzo di risalirvi, se è perfezione della più nobil parte di noi l'intelletto, ogni privazione di vero è per noi grave perdita, ogni offesa grave delitto.

233 *Reità della indifferenza, massime in religione*

Or di qual fatta uomini sono dunque quegl'indolenti, che il sommo lor bene ripongono in una totale *indifferenza* intorno alle verità le più importanti dalle quali dipende tutto l'essere morale dell'uomo? Per loro onore vorrei dirli stupidi, se, tutto adoprando il valore dei loro sofismi a propagare in altrui codesto letargo sì contrario alla natura del nostro intelletto, non si dimostrassero col fatto ben lungi dall'avere nel cuore quella indifferenza che con parole professano. Ma parlano, ma scrivono, ma stampano, ma inveiscono... a qual fine di grazia tanto strepito, tanto calore, se ogni dottrina è indifferente? se essi stessi non sono certi di ciò che sì caldamente sostengono?

234 *Sua contraddizione e funeste sue conseguenze*

Diranno che è impossibile trovar il vero? ma chi gli autorizza a vietarne la ricerca? Diranno che il dogmatismo forma dei fanatici? ma e non è questo un dimostrarci che le dottrine sono tutt'altro che indifferenti? E così è veramente: ogni dottrina ha tosto o tardi le sue conseguenze pratiche; l'indifferenza teorica non è dunque se non passaggio alla indifferenza pratica, ossia alla abolizione di ogni morale (XXXVI). L'indifferenza è dunque contro la natura di nostra mente, è contradittoria in sè, è funesta nelle sue conseguenze.

235 *Dovere di fede se Dio parli*

Che se l'uomo è necessitato per natura, obbligato per debito a cercare il Vero, quanto più ad aderirvi quando egli da se stesso si manifesta! Noi non prendiamo qui a stabilire il *fatto positivo* della rivelazione, ma il *dovere naturale* di consentirvi qualora ella esista. Non sia dunque chi ci rinfacci

di farla da teologi non da filosofi. I doveri naturali possono derivarsi o dalla natura sola dell'esser morale, o dalla natura in atto di operare. Quelli sono doveri *assoluti*, questi *ipotetici*, ma *naturali* entrambi, epperò entrambi chiusi nel cerchio dei dominî filosofici. Diciamo dunque essere rigoroso dovere della mente umana l'aderire al Vero, se Egli da se stesso si manifesti colla esterna parola, come è dovere l'aderirvi quando ci si manifesta per interna evidenza. Questa proposizione è dimostrata dal detto finora sulla natural tendenza al Vero. Ma quante difficoltà si sono opposte dagli avversarî della rivelazione! Gli uni pretesero che Dio non può parlarci, altri che per suo onore non dee, altri gli permisero di parlare purchè non insegni misterî, altri posta la rivelazione dei misterî riserbaronsi il dritto di giudicarne la verità, altri senza limitar le materie vollero assegnare al loro Creatore il mezzo con cui dovea alla creatura comunicarsi, altri pretesero esser inutile la rivelazione, altri... ma basti questo catalogo di stravaganze; chè se tutte volessero enumerarsi, mancherebbe il tempo, essendo infinito come il numero degli stolti così per conseguenza delle stoltezze.

256 Obbiezioni dei miscredenti

Stoltezze io dico, giacchè ammesso un Dio, cioè un essere infinito creatore ed arbitro dell'universo, ciascuna delle accennate proposizioni sarebbe ridicola se non fosse empia. Un onnipotente che non può, ciò che può ogni vecchiarella, manifestar le proprie idee!...Egli che pose nell'uomo il misterioso potere di penetrar col linguaggio nelle menti altrui e trasfondervi con segni materiali la propria intelligenza!...

257 Risposte 1. Dio potè parlare

= Non deve abbassarsi =. Ma è forse maggior abbassamento il crear nella nostra mente la luce del vero, che l'impastare nel corpo nostro la creta di cui ci formò?

258 2. Non si avvilisce parlandoci

239 3. Può rivelar misteri

= Non dee rivelar misteri=. Ma perchè? o perchè essi non sono, o perchè Egli non può spiegarli, o perchè non dee. Dire che non vi hanno misteri in Dio, è tanto più assurdo quanto che tutta la natura è un mistero; quanto più sarà misteriosa alla limitata nostra intelligenza una natura infinita! Perocchè che vuol dire *mistero*? mistero è una proposizione in cui la mente non può ravvisare l'intrinseca ragione che connette col soggetto il suo attributo ; a conoscere *tutte* codeste ragioni convien conoscere evidentemente e il soggetto e l'attributo; or l'uomo non può colle pure forze di sua natura conoscere l'esser divino in se stesso e contemplarne gli attributi , giacchè ogni cognizione di Dio egli dee trarla dalle creature , obbietto immediato di sua cognizione. Iddio è dunque per l'uomo naturalmente involto nelle ombre o diciam meglio nella luce inaccessibile del mistero. Che se per mistero intendiamo, secondo l'etimologia, tutto ciò che è occulto, siccome Dio è l'infinito, e l'infinito non cape in intelletto umano , l'intelletto umano dee *necessariamente* trovare misteri in Dio.

240 I misteri non sono parole senza senso

Or se vi sono, perchè non potrà rivelarli?==Perchè, dicesi, non ci rivelerebbe se non parole vuote di senso =. Parole dunque vuote di senso sarà anche ogni mistero di natura: dunque quando il fisiologo dice *corpo avvivato dall'anima*, quando il fisico *moto comunicato* ec., non dicono che vuote parole, giacchè non si sa *come* l'anima dia vita, l'impulso dia moto. Confondono i Deisti la incomprensibilità del mistero colla incomprensibilità dei termini: il villano cui un matematico propone il teorema di Pitagora non comprenderà *come* i due quadrati dei cateti uguaglino quel della ipotenusa, ma capirà benissimo che voglia dire *uguagliare*, che voglia dire *quadrato*. Così quando a noi si propone il mistero della *Trinità*, se non perdiamo il lume

in quel punto, sappiamo benissimo che sia *uno* e *tre*, che sia *natura* e *persona*, giacchè facciamo uso continuamente di queste voci. Solo ci riesce incomprensibile l'*unità di natura* associata colla *trinità delle persone*. Ma questa stessa incomprensibilità del mistero e le tante obbiezioni con cui i miscredenti lo combattono mostrano che essi comprendono i vocaboli; altrimenti di che ci parlano quando si argomentano a dimostrarlo impossibile?

241 Gratitudine dovuta a Dio per la rivelazione

Vi sono dunque misteri, Dio può rivelarli; *ma non dee!* E perchè? perchè ci umiliano. Deplorabile cecità! Se un uomo mi ammaestra, avrà da me riconoscenza quasi di figlio, anzi più che di figlio, direbbe il grande Alessandro; e tanto maggiore stimerò il beneficio quanto sono più astrusi i secreti che mi discuopre. Solo con Dio la ignoranza è per me gloria, il sapere umiliazione, l'ammaestramento oltraggio!

242 4. La rivelazione non dipende dalla ragione

=Or via parli dunque Dio, ma tocca alla ragione esaminarne gli insegnamenti =. Tocca alla ragione esaminar se parlò; ma accertato il fatto, se la ragione non consente, se teme che il *vero* sia *falso*, ella è una ragione che sragiona.

243 Potè parlarci per via di autorità

=Almeno dovea Dio parlarci direttamente, onde fossimo certi del fatto; non già sottoporci al magistero d'altri uomini =. E chi siam noi che possiamo dettare a Dio la legge? Forse non siam certi se non dei fatti personali? E i fatti personali sono eglino sempre certi? Mille sono i fatti personali che non lasciano vestigio nella coscienza; mille i non-personali che niuno, se non pazzo, ardirebbe negare, come dimostrasi in logica. Dunque a che sofisticare sul come Dio dovea parlare?

244 Convenne che così parlasse

Il grande scopo di tante difficoltà sarebbe di persuaderci che senza una evidenza *irresistibile* come la evidenza metafisica, la parlata di Dio non ha valore. Strana pretensione in vero, voler

credere allora soltanto quando è impossibile il discredere! e qual merito avrebbe allora la fede?

Nò: l'attual provvidenza esigea anzi che potesse l'uomo ostinato resistere alla fede purchè potesse *ogni* uomo di buona fede agevolmente arrivarci. Or questo appunto è il doppio carattere della moral certezza: perocchè dall'un canto siccome la sua evidenza risulta da un complesso di prove, è facile a chi vuol dissentire il distogliere l'attenzione dallo sterminato lor numero e dalla forza invincibile della loro combinazione. Dall'altro siccome le sue prove son prove di fatto, riescono accessibili ad ogni mediocrissimo ingegno, e formano col numero e contrasto loro evidenza perfetta.

245 Necessità della rivelazione

Potè dunque parlarci a suo talento l'Altissimo, anzi per vostro vantaggio fu necessario che parlasse, e troppo gran mercè gli dobbiamo che si degnò parlarci; altrimenti che sapremmo noi, non dico di quelle verità soprannaturali che ragion non comprende, ma pur delle più patenti ed arrivabili verità metafisiche e morali? Per poco che vi si rifletta si comprenderà che pochi, dopo lunghi

246 Senza essa il vero si conoscerebbe da pochi

studi, con mescolanza di mille errori giugnerebbero alla cognizione del vero. *Pochi;* perocchè quanto sono pochi fra gli uomini i capaci di metafisica! quanto pochi fra questi i liberi dai doveri dai bisogni dalle occupazioni! Si dirà forse che da questi pochi gli altri potrebbero apprendere; ma i dotti vorrebbero eglino ammaestrarli anche a costo degli ostracismi e delle cicute? E quando anche volessero, chi sceglieremmo a guida se sono i pochi in perpetua rissa fra di loro? O converrà abbracciare a caso un partito, e quale stoltezza creder vero ciò che ne dice il caso! o converrà esaminar le dottrine, e torniamo pei molti alla impossibilità o di studiare o di comprendere. *Pochi* dunque rinverranno il vero.

Ma con quanta fatica e tempo! Si richiede cotanto a' dì nostri mentre l'autorità appiana ed abbrevia di molto gli studî razionali; che sarebbe se ogni filosofo dovesse da sè stabilire i principî, tentarne le illazioni e condurli poi sino alle ultime conseguenze morali? Si giugnerebbe appena a conoscere mediocremente come si dee vivere allor quando sarebbesi ormai vicino a morire. 247 Stentatamente, con dubbi ed errori

Conoscere? e qual cognizione, Dio buono! di quanti errori andrebbero lorde le poche verità accertate, di quanta dubbiezza oscurate! Perocchè è impossibile tra' filosofi trovar concordia senza autorità; e nei dispareri di tanti chi potrebbe senza taccia di arroganza dirsi accertato nel proprio sentire? Errore dubbio arroganza, ecco dunque a che saremmo ridotti se Dio non parlasse.

Ma vi è ancor di peggio: perocchè l'incertezza delle dottrine quale influenza dovrebbe esercitar sulla morale! questa morale che tanti sacrifizî esige, gli ottiene dal credente nella religione rivelata colla *certezza* di premî e di castighi entrambi *infallibili* ed *infiniti*. Ma toglietele di mano questa *certezza*, e mettetela a fronte di quanto hanno di più lusinghiero le passioni, e vedete come verrà a capo di persuaderne il sacrifizio. = Rinunziate, dica ella ad un giovane nell'ebbrezza della gloria delle conquiste del piacere, rinunziate alle grandezze al comando ai godimenti: chè *forse* ne potreste incontrare un castigo eterno; *forse* ottener premio eterno col rinunziarvi =: obbedirà egli sur un semplice *forse*? Dio buono! una assoluta certezza non sempre, anzi di rado riesce ad espugnar tali passioni; che farà una incerta probabilità? 248 Senza sanzione efficace

La revelazione fu dunque necessaria, fu sperabile dalla Pietà infinita che non creò l'uomo per perderlo: ecco fin dove guida colle sole sue forze la ragione filosofica. Ma la rivelazione esiste? Qui si tratta di fatto e il fatto non può fondarsi sul puro 249 La ragion fa sperare la rivelazione, ma ne sono prova i fatti

raziocinio; lasciamne l'impresa al teologo naturale o soprannaturale.

250 Rivelazione naturale degli empi moderni

Solo ci si permetta osservare che dal fin qui detto viene anche a ribattersi l'assalto di una moderna setta nemica alla rivelazione, che sostenendo l'empietà colla frode, ammette il nome di rivelazione solo per combatterne con miglior esito la realtà. I razionalisti di Germania e gli Ecclettici di Francia perpetuamente ci parlano di *rivelazione* (*), ma null'altro intendono con tal vocabolo se non il manifestarsi che fa il Creatore alle sue creature or per mezzo dello spettacolo dell'universo e fisico e morale; or per mezzo di una maggiore ampiezza e perspicacia di ingegno di cui fornisce certe menti elette a ricavarne e propagarne le verità. Se non che, soggiungono, queste verità non potendo essere proporzionate al grosso volgo, fu mestieri involgerle di fatti prodigiosi e simbolici *(miti)* che dalla filosofia gli vengono a poco a poco dichiarati secondo che egli cresce nei lumi e si sviluppa. Ai *miti* annoverano del pari e i fatti biblici soprannaturali, e le infami stravaganze della mitologia, dell'Edda, del Vedah, del Corano; ai filosofi poi col Confucio, Platone, Socrate, Apollonio e cotali altri eroi della filosofia pagana annoverano non solo Mosè ma ancora l'adorabil persona di G. Cristo. Io non torrò a confutare tali empie stravaganze: vegga chi vuole il Perrone (**) in cui ne troverà erudita e salda la confutazione.

251 Alcuni dei suoi assurdi accennati di volo

Farò solo avvertire che in questo sistema la *così detta rivelazione* altro non è veramente che la ragion dei filosofi, la quale può nei *miti* leggere ciò che le aggrada, e proporlo alla fede de' popoli;

(*) V. Weghscheider Instit. Theolog.—Damiron hist. de la philos.

(**) P. Ioannes Perrone. S. I. Praelection. theolog. T. I, p. 1, c. 2.

che questi vengono in tal guisa abbandonati alla discrezione di tanti *Papi-filosofi* quanti sono i cervelli che si arrogano lumi e missioni. Ce lo insegna apertamente il Damiron parlando dei doveri dei popoli verso i grandi uomini inviati dal cielo a rigenerarli (*). Peccato! che non ci abbia spiegato ove si diano le patenti della missione celeste o a quai segni dobbiam noi riconoscere ogni Messia novello che sorga a sgombrar nostre tenebre! Finchè questo nodo non si disciolga, noi saremo sempre nel medesimo intrigo di scegliere fra le discordanti interpretazioni di questi *inviati celesti* o per capriccio ed a caso, o con lunghi e difficili studî di astratte specolazioni al volgo inaccessibili.

252 3. Dovere verso Dio: Amore

Vegnam brevemente al 3°. dei nostri doveri verso il Creatore che è dovere di amore. Conosciuto colla ragione il bene, l'uomo vi tende colla volontà, e vi aderisce col compiacersene. Ma questa compiacenza può nascere da due sguardi della ragione al bene: se la ragione considera l'obbietto come buono *in sè*, la volontà lo approva e si compiace di quell'*ordine* che in lui rimira; se la ragione lo considera come principio del diletto che può provarsi nel possederlo, la volontà si compiace di questo *diletto* che o possiede o spera. Aderisce in somma la volontà al bene sotto quell'aspetto sotto cui dalla ragione le vien presentato (138 seg.)

253 Perfetto o imperfetto

Il compiacersi del bene perchè buono *in sè*, cioè perchè conforme all'ordine, dicesi amor *perfetto*, perchè tende direttamente al fine precipuo della volontà che è il *convenevole* (19 e 20); il compiacersi del *diletto* che si prova nell'aderirvi dicesi amor *imperfetto*, perchè tende meno direttamente a ciò che è fine proprio dell'umana volontà, e prende come fine ciò che al possedimento del fine naturalmente consiegue (17 e 18).

(*) Philos. T. IV.

254 L'amore perfetto non è impossibile

Si è dubitato da taluni non solo filosofi ma ancor teològi se sia possibile amare Dio perchè buono *in sè* prescindendo dal diletto che egli dee recarci se giungiamo a contemplarne la infinita bellezza. Ma per poco che si rifletta a ciò che nei due primi capi si disse, non veggo come possa ciò richiamarsi in dubbio; perciocchè converrebbe dubitare di una di queste due proposizioni: 1ª. la volontà aderisce al bene presentatole dalla mente; 2ª. la mente può rappresentare Dio come buono *in sè*, prescindendo dal riguardo del particolar mio diletto. Or, io confesso, non vedo come possa dubitarsene da chi ben comprende le citate dottrine.

255 Obbiezioni e risposte. 1. Io non sono il fine di me stesso

Le due principali ragioni solite addursi in contrario sono due semplici equivochi: 1ª. si dice = Se Dio non fosse il bene (obbietto proprio) di mia volontà, sarebbemi impossibile amarlo; dunque se lo amo lo amo *in quanto* è bene mio =. L'equivoco sta qui tutto in quella voce *in quanto*, la quale può esprimere o *causa* o *fine*. Altro è dire = amo Dio perchè la mia volontà è di tal natura che ama il bene = ecco la *causa;* altro il dire = amo Dio *affine* di provarne diletto = ecco il *fine*. Niuno può negare che la causa dell'amore è la natura della volontà (tendenza ragionevole al bene); ma ben può negarsi che tenda al bene, *solo* per averne diletto, mentre anzi una volontà retta lascia mille volte il diletto per amor del bene.

256 2. Io ordino me a Dio, non Dio a me

2ª. difficoltà = Nell'amor di Dio noi cerchiamo la nostra perfezione, dunque ordiniamo Dio a noi, non noi a Dio =. L'equivoco di questa obbiezione sta nelle voce *ordiniamo*, che significa *relazione di ordine* da noi concepita ed approvata. Or quando noi contempliamo delle relazioni di ordine fra esseri l'un dall'altro dipendenti, ritroviamo bensì una mutua connessione dei termini, ma sotto aspetti totalmenti diversi. Voi siete il *mio* padrone, dice il servo; voi il *mio* servo, dice il padrone: ma

quanto è diverso nei due casi quel *mio! mio padrone* vuol dire che la mia perfezione consiste nel servirvi; *mio servo*, nell'essere da voi servito. Così quando dico *il mio concetto è vero*, esprimo sì una relazione fra *concetto* e *verità*, ma quello dipende da questa non questa da quello. Or questo è il senso di quella voce *ordiniamo*: ella esprime che riguardiamo Dio come cagione di nostra perfezione perchè naturale oggetto dei nostri affetti; dunque realmente dee dirsi piuttosto ordiniamo noi a Dio, anzi che Dio a noi.

257 E questo appunto è il dovere pratico che dall'amore risulta: ordinare cioè ogni nostro operare a quel bene infinito; dal quale ordine ogni nostra perfezione risulta nella vita presente (41). Questo ordine, se si fonda sulla cognizione della divina perfezione, è ordine perfettissimo perchè sommamente ragionevole; se sulla cognizione di piacere puro e ineffabile che troveremo negli amplessi eterni di Dio, è meno perfetto perchè pone in primo luogo con ordine inverso il piacere. Ma non però ci allontaniamo da Lui che solo debbe essere l'obbietto di ogni nostro affetto e il termine di ogni nostro operare. È dunque ordinata, benchè men perfettamente, anche questa tendenza; ella può efficacemente volgere al bene il nostro operare. Nell'uno e nell'altro modo dobbiam noi dunque volgere a Dio la volontà accendendola e colla speranza e con l'amore.

Dovere pratico dell'amore

CAPO X.

Doveri dell'uomo verso di se medesimo.

258 Dopo i doveri che ci legano a quella Causa infinita da cui nasce ogni nostro essere ogni nostra obbligazione, non v'ha per l'uomo relazione più intima di quella che lega in lui medesimo la mente

Varie forme del principio morale applicato all'individuo agente

regolatrice coll'uom passivo destinato ad essere regolato. Dei doveri che da tal relazione derivano presentiamo ora un breve sì, ma quanto possiamo ragionato e sviluppato prospetto, partendo come dianzi abbiam fatto dal general principio = *Fa il bene* =. Aggiungasi alla formola generale l'obbietto particolare, ne avremo per generale espressione dei doveri dell'uomo verso se medesimo il precetto = *fa il tuo bene* =. E siccome il vero bene dell'uomo (4 e 19) è il bene di ottener il suo fine, nel che consiste l'ordine il convenevole l'onesto, il medesimo precetto potrà invertirsi in questi altri, che da varj autori si adottano come primi = tendi al tuo fine; conserva l'ordine; vivi convenevolmente, onestamente=. Siccome poi chi giugne al suo fine ottiene la propria perfezione (13 e 14) e la propria felicità (cap. 2) la quale per l'uomo è (X e 36) in Dio solo riposta, il medesimo universal principio può invertirsi ancor nei seguenti = perfeziǹati; fatti felici; tendi a Dio =. Finalmente avendo l'Altissimo tutta rivolta a manifestar se medesimo la grande opera dell'universo, l'uomo che vuole ai disegni del Creatore conformare la propria volontà, dee procacciarne la manifestazione e la gloria; onde ecco nuove formole di doveri verso se stesso = vivi in modo da manifestar le divine perfezioni; procaccia a Dio onore = Queste e tante altre formole consimili, sopra di cui si è talora caldamente esercitata la polemica filosofica, compresa che abbiasi la natura e le proprietà del *vero* bene dell'uomo, ad una sola cosa riduconsi (102) variamente considerata o variamente sviluppata or nell'ordine obbiettivo or nel subbiettivo. Proseguiamo oramai a tesserne le conseguenze.

259 Divisione dei doveri verso se stesso

Debbo far il mio bene, e compiere l'intento del Creatore (205). Or qual è l'intento del Creatore nel formare un essere capace di conoscere l'ordine, di amarlo, di procacciarlo; e fuor dell'ordine inca-

pace di acquetarsi? La risposta è evidente: l'intento del Creatore è che l'uomo volga gli atti liberi di sua volontà ad ottenere la cognizione l'amore l'esecuzione dell'ordine a cui viene tirato da immutabile impulso di natura (118).

260 **I. Dovere: perfezionarsi nel conoscere l'ordine**

Primo dovere dell'uomo verso se stesso è dunque il perfezionarsi nella cognizione dell'ordine; al che tre cose principalmente vi vogliono: 1°. rimuovere gli impedimenti di tal cognizione; 2°. perfezionare lo stromento; 3°. trovarne il vero obbietto.

261 **Rimovendo gli ostacoli di passioni e di immaginazione**

Gli impedimenti a rettamente conoscere sono come dianzi vedemmo (c. 8) i vizî della immaginazione talor lenta a produrre quelle rappresentazioni d'onde possiamo più agevolmente astrarre e più esatte le nozioni, talor troppo in effigiarle vivace, onde poi accade che le immagini si prendano per realtà; 2°. gli impulsi della volontà che sebbene dipendente in origine dall'intelletto, pure ha in ogni azione molti momenti di impero, del quale ella può valersi a traviarlo (71, 72). Sospendere dunque il giudizio quando arde per passioni il cuore, domar l'ardore, eccitar la lentezza della immaginazione ecco il modo di togliere gli impedimenti del retto giudizio.

262 **Esercitando la mente**

Privo di inciampo l'intelletto portasi naturalmente al vero; ma non può negarsi che questa natural propensione può dall'abito ricevere grande aiuto, sia nell'avvezzarsi a contemplare per via di intenzione le verità che a primo slancio gli si affacciano, sia nel rintracciarne col concatenato ragionare sempre nuove conseguenze. Ogni esercizio di intelletto è dunque per sè pregevole e conforme all'intento del Creatore in quanto agevola le operazioni e perfeziona la facoltà di pensare.

263 **Intorno al vero obbietto, cioè all'ordine morale**

Ma non ogni esercizio di intelletto è adempimento *adequato* del dovere, che ci corre, di perfezionarlo; imperocchè se la perfezione dell'intelletto in tanto è dovere in quanto è necessaria al

fine (94) l'esercizio dell'intelletto in tanto ne compie il dovere in quanto tende a conoscere e il fine e i mezzi diretti. Ogni altro esercizio è utile, come utile è al soldato affilar la spada ed esercitarsi
264 alla scherma affine di poter poscia ottener l'intento di ferire il nemico. Quindi apparisce 1°. quanto fu savia la sentenza di quei filosofi, eziandio pagani, che alla morale drizzavano ogni altra filosofica dottrina; 2°. quanto stolide le declamazioni dei protestanti e dei miscredenti contro la pretesa oziosità dei contemplativi evangelici. Destinato e per istituto e per impiego e dirò pur anco per istinto di natìa propensione a procacciar l'altrui bene, non parlo qui per interesse di complicità; parlo in nome della filosofia, della verità, della giustizia; epperò anzi tratto mi protesto lontanissimo dall'approvare la perversità di chi veste divise di solitario senza compierne i doveri. Ma se dalle cure della terra, dalle attrattive del senso, dagli impeti della fantasia e delle passioni sottraendosi un giovane, dedichi a costo dei sacrifizî più sensibili tutta la propria esistenza a ben comprendere e a ben regolare l'ordine di ogni sua azione all'unico termine cui dee drizzarla, chi sarà non dico il filosofo ma l'uom ragionevole che osi biasimarne l'intento? Conviene o non aver idea della necessità ed importanza del fine, come il bruto; o calpestarne come furioso le leggi. E chi sono costoro che in tal guisa o istolidiscono o delirano? son quei dessi che non rifinano di esaltar a cielo il chimico che analizza un sale, l'erudito che svolge un codice, l'astronomo che contempla una cometa... senza darsi forse la menoma briga di quell'ordine che nel mondo morale dee reggerne i passi e assicurarne la felicità! Ingegni sublimi che strappate alla natura i suoi veli e ne scoprite gli arcani, sia pur lode ai vostri studî, e tolga il cielo che io ve ne contenda il premio di meritata lode. Ma

Altezz dello stato dei contemplativi

se è giusta a voi la corona pel sudor della fronte, quanto è indegno il contenderla a chi più onoratamente sudò, inteso a studi non che più sublimi per l'obbietto, più profittevoli pei loro effetti allo spirito regolatore dell'uomo! 265

2. Dovere: perfezionar la volontà sulla coscienza

Ma la perfezione dell'intelletto è solo il primo passo di perfezione nell'individuo; nella volontà propriamente consiste qui in terra la compiuta nostra perfezione (41), nella volontà che tutto volge l'uomo alla conquista del vero suo bene, di cui dal senso morale le viene indicato il cammino. Ma qual è il santuario dove ella ne ascolta gli oracoli? la coscienza (121); nell'ascoltar e seguire esattamente la coscienza si trova dunque la perfezione della volontà. 266

Seguendola retta, correggendola erronea

Ma quando e come dovrà seguirla? quali leggi possiam noi dedurre dai fatti che l'*io* ravvisa nella coscienza morale (*)? Vedemmo già (122) che la coscienza morale può indicarci l'ordine or con verità or con errore. Retta sarà la volontà (facoltà tendente al bene ragionevole (102)) se tenderà al bene vero sulle orme di una coscienza retta; e nel dubbio di tal rettitudine, se adoprerà moralmente ogni studio a rettificarla. E tanto sarà più retta quanto più perfette (181 seg.) in se stesse saranno le azioni che ella imprenderà con tal guida; quanto più nobili ne saranno gli intenti (189); quanto più dipendenti dal predominio di ragione, liberi dal predominio di ogni passione, efficaci nel muovere e queste e tutto l'uomo esteriore saranno gli atti con che ella tende all'obbietto (154-5). 267

Accertandola incerta o con dettami diretti o con riflessi

Suppongasi però che la debolezza delle morali sue cognizioni lasci l'agente nell'incertezza del suo dovere; egli è chiaro che l'operare mentre così egli

(*) Coscienza *morale* io dico a distinzione della coscienza *psicologica;* questa detta i fatti interni, quella i doveri.

titùba, vale quanto un volersi esporre al rischio di violare il *dritto*. Mai dunque non oprerà nell'incertezza una volontà *retta*, cioè tenace del *dritto*, checchè le dicano argomenti più o meno forti di *semplice* probabilità, cioè di probabilità che non formi moral sicurezza. Sempre in tal caso ella può dirsi in forse di violare il dritto; mai dunque, se è retta, non oserà avventurarsi all'opera. Che farà dunque? O prenderà il partito ove è certo il non fallire perchè apertamente conforme alla perfezion del diritto; o cercherà nei dettati del senso morale principî superiori che determinar possano la moralità subbiettiva nell'incertezza della obbiettiva (123 bis). Così per esempio dal principio che *legge dubbia non impone obbligazione certa*, ella potrà accertar soggettivamente il giudizio in materia obbiettivamente incerta, e porsi in istato di operare senza traviare dal diritto. Ma se l'atto ridondi in danno altrui, ella dovrà determinarsi al contrario ponderando che *non può con dritto incerto recare altrui danno certo*.

268 Della perplessa

Questi dettami che derivansi da principî non proprî dell'obbietto a cui la azione direttamente è rivolta, sogliono dirsi dettami *riflessi;* e ponno dar lume a dissipar le ombre di coscienza perplessa, cioè di quella coscienza che détta in alcuni casi esser impossibile evitar il peccato; or *peccato inevitabile* vuol dire *peccato non libero*, epperò *atto morale non libero*, termini, come ognun vede, essenzialmente ripugnanti (75).

269 Perfezione della volontà sceglier l'ottimo secondo retta e certa coscienza

Conchiudiamo che l'adempimento del proprio dovere per riguardo alla volontà consiste *essenzialmente* in seguire i dettami di una coscienza e retta e certa; la *perfezione* di tale adempimento consiste in abbracciare fra i beni pratici l'ottimo. Fra i beni *pratici* io dico, cioè fra quelli che si presentano come possibili dalle circostanze; perocchè dovendo il bene giudicarsi dal complesso di tutte

le relazioni (191), il teoricamente ossia obbiettivamente (180) ottimo può non esser l'ottimo praticamente.

Perfezionar la mente e la volontà è ciò che sommamente importa; ma l'uom non è puro spirito; l'esser suo è un esser composto, epperò la perfezione dell'essere è la perfezione del composto. Conservarlo giacchè può perire, ordinarlo abilitarlo alla esecuzione di ciò che della mente della volontà fu disposto: ecco due punti di non poca importanza ed estensione, che ci restano a trattare. 270 3. Dovere. Conservazione: sua suddivisione

Conservare l'*essere composto* vuol dire conservar la vita. Primo dovere sotto tale aspetto egli è dunque il non privarsene volontariamente; epperò la natura, la società, l'autor supremo di entrambe riprovano altamente il suicidio. 271 Conservar la vita

La natura, giacchè ogni essere ripugna naturalmente al non essere; e ne abbiam testimonio di fatto il costante universale istinto che spinge non che gli uomini i bruti stessi ad evitare la morte, e che soffre pochissime eccezioni, e solo in uomini o traviati di mente o frenetici per passione (*). Anzi aggiungiam pure che in ogni creatura è essenziale un principio il quale resista alla distruzione; altrimenti resisterebbe ella pur un momento alla perpetua azione distruggitrice delle forze circostanti? la legge di universal reazione, la coesione, la vitalità delle piante altro non sono che un principio di resistenza al non essere. 272 Istinto di natura

Che se si cerchi la ragione di un fatto sì universale e costante si vedrà che = un *essere* creato 273 Ragione metafisica.

(*) Parlando qui nell'ordine di pura natura non posso trattare di quelle morti spontanee a cui corsero talor certi martiri trasportativi da irresistibile impulso di quel Dio che è arbitro della vita e della morte; epperò furono passivi anzi che attivi nello incontrar la morte.

tendente al non essere = è una ripugnanza non nel suono sol delle voci, ma nella realtà delle cose. In fatti che è mai *un essere* creato? è una parola dell'onnipotente destinata a promulgarne le glorie, o per dirlo senza metafore, è un essere da Dio formato perchè manifesti la gloria del suo fattore, compiendone sulla terra i disegni (6). Se egli contenesse in sè la tendenza al non essere, sarebbe una parola che tenderebbe al silenzio, un promulgatore che tenderebbe a non promulgare, un servo destinato a non servire. Dunque un essere tendente al non essere sarebbe una contraddizione della mente creatrice.

274 È dovere di società

Non men che la natura, protesta contro il suicidio la società di cui l'uomo naturalmente è membro, come appresso vedremo (parte 2.) e a cui recasi e ingiuria violandone il dritto di conservazione (ib.), e danno privandola dell' opera a lei più o men necessaria, e pericolo scemando potere alla giustizia punitrice dei delitti.

275 Dovere di religione

Protesta per ultimo il Creatore, di cui essendo noi qui in terra destinati a compire i disegni, tronchiamo il filo dei supremi suoi decreti e dei nostri destini per codardìa di cuore ripugnante a sostener quei mali fisici, con cui per moral nostro vantaggio egli ci prova. Dal che apparisce non essere fortezza ma viltà d'animo il suicidio.

Con argomento poco diverso dal nostro dimostra Socrate nel Fedone il nostro assunto: « Rettamente, » o Cebete, parmi detto esser noi in cura e sotto » il dominio dei numi: sembra a te pure così? » A me pure, disse Cebete. — Or se alcuno dei » tuoi schiavi senza tuo ordine si uccidesse, non » te l'avresti a male? non ne faresti vendetta po- » tendo? — Certamente — Dunque con non minor » ragione sembra detto, niuno doversi uccidere, » finchè un nume non ve lo costringa, come oggi » a me accade «. Fin qui Socrate, e poco prima

con altro esempio avea preparato l'argomento da noi citato, dicendo = Noi siam qui posti dagli Dei quasi sentinelle; or la sentinella non può muoversi dal posto senza licenza del capitano =.

271 Obbiezione e risposta

Chi prende a difendere il suicidio suole rispondere a queste ragioni, che essendo per lui la vita una infelicità, egli nè per istinto vi inclina, nè la società ha dritto a conservarlo, giacchè chi è infelice può a suo talento uscir dalla società; nè Dio lo obbliga a vivere, giacchè come gli ha data la vita, così gli ha dato il rimedio della vita sventurata, il poter di morire: « Il conforto dei mortali che son stanchi di soffrir ».

Rousseau, che nella nuova Eloisa fece del suicidio prima l'apologia e poi la confutazione, se confutazione può dirsi quella ove permette a Catone a Bruto ed a cotali altri l'uccidersi (*), osserva nella prima che tutta la quistione si appoggia sulla tendenza e sui dritti dell'uomo alla felicità; stabilita dunque la retta nozione della felicità tutti cadono naturalmente i sofismi che sempre si appoggiano su quel principio = la mia felicità è godere =. Dal che apparisce di quanta importanza sia il primo principio in morale: chi non ha ferma idea della vera felicità non può non essere abbagliato dalla serie di quei raziocinî che, ammesso il falso principio, sono irrefutabili.

L'errore di queste obbiezioni consiste nell'obblio di due principî da noi già stabiliti. 1°. Falso è che uom possa dire essere per lui la vita una infelicità: la felicità è il possedimento del bene proprio finale; il fine della vita è tendere al bene sommo (37); in ogni infelicissima condizione uom può tendervi colla pazienza; il togliersi questo mezzo è privarsi del merito corrispondente e di tutta la serie dei meriti e premî successivi (130,

(*) Nouv. Hél. T. II, lettre 21 et 22.

seg.); dunque è contro ragione, perchè è evitare una infelicità apparente con un male reale.

2°. Le obbiezioni suppongono che le leggi di natura sieno fondate sulle circostanze di ciascun individuo (secondo i moralisti del *torna-a-conto*), mentre esse sono fondate sul consueto andamento di natura. Spieghiamoci. Il dire = Io conservandomi mi fo infelice, dunque la legge di natura non mi obbliga a conservarmi = è quanto dire = la legge di natura la conosco dalla circostanza del momento =. Or con tal argomento ogni legge cade o si riduce a questa = Io debbo fare ciò che mi fa momentaneamente felice, ciò che mi piace =. Vero è che cessando il fine cessa la legge; ma nelle leggi naturali il fine non cessa mai, giacchè esse hanno per fine il bene della natura, non direttamente quel della persona. Diamo il caso che un infelice possa colla morte sottrarsi alla sventura; questo dritto dovrà accordarsi a tutti gli infelici; dunque tutti gli infermi i furibondi i disonorati gli innamorati non corrisposti ..... insomma tutti quei che cedono alle loro passioni avranno dritto di uccidersi; il genere umano sarà dunque una carnificina, giacchè quanto pochi in vita son liberi da certi momenti di grave afflizione! Evitar questo e simili sconcerti universali, ecco il fine della legge, ecco d'onde apparisce non aver Dio lasciato all'individuo il dritto di morte, epperò nel caso particolare non essere lecito uccidersi.

277 *Ma l'austerità è lecita, utile, doverosa.* Ma se è dovere il conservar la vita, non è però tal dovere cui tutto sia subordinato, come sembrano aver creduto certi moralisti, specialmente protestanti, i quali tacciarono però di suicidio le austerità dei santi, ponendole o in derisione o in orrore. Una austerità moderata non solamente non nuoce ma giova a conservarsi; perocchè rende più docili al freno le ribellanti passioni la cui veemenza è un violento irritatore e consumatore del nostro

fisico ; onde gli anacoreti vivono ordinariamente lunghi anni e sani. L'austerità inoltre è la guardia della sobrietà, mezzo anch'essa efficacissimo di conservazione ; e basta la più lieve notizia di medicina domestica per sapere che il più dei mali ordinarî da intemperanza deriva, non da astinenza.

278 Perchè la perfezione val più della vita

Ma diamo che portasse l'austerità qualche danno alla vita : perchè ci fu data la vita? non è forse per operare e perfezionarci moralmente? il mezzo dee dunque subordinarsi al fine, e se un gran bene abbia ad acquistarsi col dispendio di qualche anno di vita non sarà certamente vietato il procacciarlo a tal costo; altrimenti ogni sacrifizio della vita sarebbe vietato; e vizio sarebbe la generosità dell'eroe, lo studio dell'erudito, la industria del negoziante; giacchè che si fa mai nel mondo senza logorar la vita? Come è illecito il profonderla senza pro, così è o lecito o doveroso o nobile il sacrificarne qualche parte a bene (specialmente morale) di noi stessi o dei prossimi. E diverrà anche una stretta obbligazione quando il ben morale da conseguirsi sia a noi obbligatorio per natural diritto, o per ispecial vincolo di impiego di giuramento ec.

279 Cura del corpo, della riputazione, della decenza

Conseguenza del dovere di conservarsi è l'obbligo di aver cura del proprio corpo, della sanità, della decenza; l'obbligo di conservar la riputazione, l'obbligo di procacciare uno stato ove abbiamo sostentamento, e con quei mezzi di agiatezza che al nostro fine possono più agevolmente condurci. Chè a questo scopo finalmente dee cospirar tutto l'uomo esterno e interno; da questo dee prendersi la misura della urgenza di tali obbligazioni allorchè esse vengono fra di loro a collidersi.

280 Virtù che aiutano allo adempimento di questi doveri

Ma per giugnere a tale intento e determinarvici più agevolmente abbiamo dalla natura, come si disse (c. 7) un appoggio in quelle abitudini oneste che sogliono dirsi *virtù*. Però presento qui un quadro succinto di quelle che all'individuo si appar-

tengono e che lo aiutano a compiere i doveri corrispondenti, principalmente verso di se medesimo. L'estendere a maggior ampiezza questo quadro, e l'istituire di ciascuna virtù una analisi più dilicata sarebbe cosa non dispiacevole nè inutile; ma la lunghezza in cui ci trarrebbe, non conviene alla natura di questa operetta che presenta un *saggio* non un trattato.

La perfezione della vita umana tutta essenzialmente si appoggia su due cardini *conoscere* e *volere*, di cui l'eseguire è quasi necessario effetto (46). A trovar le virtù da cui la vita umana può ricevere perfezione, converrà dunque esaminare quale influenza aver possa la *virtù* nel conoscere e nel volere. Or la virtù e l'abito morale in generale non ha luogo in quei soggetti il cui operare è dalla natura pienamente determinato (169) e non dipende dalla volontà, soggetto principale dell'atto morale. Resta dunque che, richiamando a memoria l'analisi già fatta degli elementi della cognizione morale e delle tendenze o inclinazioni che ne conseguono, veggiamo in quali punti trovisi l'indeterminazione e la libertà, e ne eliminiamo tutto ciò che può avervi di naturalmente determinato e necessario.

281 Nel conoscere i particolari, prudenza

Cominciamo dal conoscere. I dettami che dal moral senso si formano nascono da due elementi, l'uno universale ed astratto, l'altro individuale e concreto (cap. 5). Nel primo certamente non ha luogo la indeterminazione e la libertà: stabiliti i principî scorrono per necessaria deduzione le conseguenze astratte, e la mente vi consente irresistibilmente, come dimostra il Cousin (64). Non così nel formar giudizio intorno allo elemento concreto, sul quale si aggirano le nostre deliberazioni: perchè delibero io? perchè titubo? perchè mi consiglio?... perchè il conoscere la connessione di quel mezzo particolare col fine, epperò la pro-

babilità di riuscimento non dipende da certi ed evidenti principî come le verità scientifiche; ma dipende del complicatissimo giuoco di mille cause anche libere, le cui deliberazioni future Dio solo 282
conosce. Qui dunque una lunga sperienza del passato maturata dalla riflessione, un criterio giusto a giudicar di tutto il presente, una certa sagacità penetrante a congetturar sul futuro sono i soli nostri appoggi; ma quanto indeterminati e varî in 283
ciascun uomo! Qui dunque potrà la virtù perfezionare la moral nostra cognizione: l'abito di ben giudicare intorno ai mezzi particolari e di volgerli a retto fine è quello che diciam *prudenza*, la quale risulta dalle tre disposizioni sopraccennate intorno 284
al passato presente e futuro. Quindi nasce un colpo d'occhio perspicace e pronto a ravvisare o inventare spedienti; quindi una circospezione e cautela attenta ad evitare gli ostacoli; quindi una modesta docilità nell'ascoltare ed anche talora domandare consiglio. Nelle quali operazioni, sebbene le parti principali sono della mente che ordina i mezzi, assai per altro influisce la volontà coll'applicare opportunamente l'intelletto a quelle considerazioni che debbono renderne più saggi gli ordinamenti (71, 75), e coll'infrenar quelle passioni che accecar lo potrebbero (156). 285

All'opposto una volontà men retta travolgerà la prudenza medesima e tutto il corredo di quelle doti che l'accompagnano, facendole servir di stromento a rei disegni; nel qual caso la prudenza prende nome di *astuzia,* di rea politica, e presso gli autori sacri di *prudenza della carne, dei figli delle tenebre* ec. Le doti poi, da cui cresce pregio e vigore alla prudenza, possono degenerare anche quando l'oggetto dell'operare non dissente per sè dal fine ultimo dell'umano operare: l'accortezza nel ritrovar mezzi può trarre ad adoprarli men che onesti e divenire *frode slealtà* ec.; la cir-

Suoi mezzi: sperienza, criterio, sagacità

Sua difinizione

Sue doti: accortezza, circospezione, docilità

Suoi vizî: astuzia, frode, timidezza, dabbenaggine

cospezione può divenire *ansietà, pusillanimità, esitanza* eccedendo in cautela; la docilità può divenir *debolezza, dabbenaggine* ec. lasciandosi condurre dagli incapaci.

286 2. Classe di virtù: quelle che inclinano la volontà all'ordine

Considerate quelle virtù e doti che aiutano a determinar rettamenle i nostri giudizî morali in quei punti ove la natura ha lasciata per essi una qualche indeterminazione, prendiamo a considerare sotto il medesimo aspetto le virtù e doti spettanti alla volontà. Libera è la nostra volontà, come altrove si disse, sì nello scegliere l'*obbietto* ove ella riponga l'ultimo dei suoi desiderî, sì nello scegliere i *mezzi* con cui vi pervenga. Ed appunto perchè libera ella è *obbligata* a tendere al suo fine per via di spontanea *elezione*, determinando liberamente l'obbietto particolare ove ella cercherà la propria felicità e i mezzi conducentivi. Qui dunque avrà luogo la virtù. E difatto noi attribuiamo il titolo di *virtù* a chi bene sceglie o fine o mezzi di felicità; ma non diciam *virtù* il bramare il cercare la felicità. Perchè? perchè il cercarla il bramarla è necessità di natura; ma il bramarla e cercarla, ove ella è veramente, nell'ordine nell'onestà, è a noi, benchè dovere, materialmente libero; e questa virtù che all'ordine, all'onesto, al retto soavemente ci inclina, è quella virtù che *giustizia* suole appellarsi. Ma questa presa così universalmente è anzi l'amore universale del bene onesto, epperò amor di ogni virtù, che una particolar virtù dalle altre distinta; onde *giusto* suol dirsi chi tutte le pratica.

287 Giustizia in senso generico e specifico

Allora diviene virtù speciale, quando considerando le proporzioni dell'ordine fra più individui, ne assicura i doveri e i dritti colla costante risoluzione che ispira di attribuir a ciascuno il suo. Presa sotto questo aspetto ella può riguardare e i dritti divini e gli umani: quando difende i divini, ella prende nome di *religiono*, e già ne parlammo (cap. 9); quando gli umani, ritiene il nome di giustizia,

e ne tratteremo nella 2ª. parte ove diremo dei doveri sociali.

L'amor dell'ordine, da cui vien mossa al bene la volontà, trova ostacoli al muoverci or nel bene sensibile che ci alletta, or nel male sensibile che ci minaccia (157, 156); ma questi ostacoli non sono insuperabili; anzi può la volontà valersi delle passioni eccitate da codesti oggetti a rendere più vigorose e celeri le proprie operazioni dirette al ben ragionevole, come altrove si disse (151, 152). Può ella dunque avvezzare gli impeti suoi sensitivi ad obbedire alla ragione; ed ecco per conseguenza due classi di soggetti capaci di virtù, ossia di abito, di inclinazione al bene. *Al bene* io dico, giacchè anche il bene sensibile a cui le passioni ci inclinano, quando ordinatamente vi si tenda, è *un vero bene* di natura benchè non sommo nè ultimo. 288 2. Classe di virtù direttrici delle passioni

A ben comprenderlo riflettasi che l'allettamento delle passioni è necessario nella specie umana ad assicurare l'esecuzione degli intenti di natura: questa ha connesso un certo diletto alle azioni conservatrici e dell'individuo e della specie, ha ispirato un certo orrore a quanto potrebbe distruggerli, affinchè il naturale istinto ci portasse a conservarci anche quando non vi pensasse ragione. Or il conservarsi è un bene, è un dovere (271, seg.). Le passioni riguardate in se stesse e *ordinatamente* operanti tendono al bene. Ma in che consiste l'*ordine* di una passione? (154, seg.) Consiste in ciò che ella dipende dalla volontà ragionevole sì che questa non le lasci libero il corso verso l'obbietto piacevole, se non quanto è necessario a compiere l'intento di conservazione pretesa dal Creatore. Ogni qual volta dunque la volontà tende al bene, epperò ammette il piacere solo come conseguenza, la passione è ordinata; ogni qual volta tende al piacere, epperò usa del bene sol come mezzo, ella è disordinata. 289 Il vero fine delle passioni è il bene, non il piacere

290 Virtù regolatrici nell'amor del bene e nell'orror del male

L'abito che a poco a poco acquistano le passioni di cedere al ragionevole comando della volontà suol dirsi *temperanza* quando secondo ragione regola la tendenza al bene sensibile, *fortezza* quando regola secondo ragione l'orrore del male. Quindi è chiaro che naturalmente parlando la temperanza non astringe a total privazione del bene a cui tendono le passioni, nè la fortezza ad incorrere audacemente ogni male da cui rifuggono: la via di mezzo è la ragionevole: se non che esssendo gli impeti delle passioni talor subiti ed improvvisi, ragion vuole che anzi a soverchio freno si avvezzino che a libertà soverchia per evitar il pericolo; appunto come dètta prudenza che un cavallo ombroso avendo a viaggiare sulla costa di un monte tengasi piuttosto verso l'erta del monte che verso il precipizio opposto, mentre un animale tranquillo si guiderebbe per lo mezzo della via.

291 Temperanza negli appetiti: sobrietà, continenza, mansuetudine

Ma veggiamo in particolare gli obbietti a cui si estendono, e il mezzo per cui camminano queste virtù. La temperanza regola la propensione al bene sensibile: or a questo anelano e gli appetiti e le passioni (164 165); entrambi saranno dunque a lei soggetti; e quando ella regola gli appetiti diretti alla conservazion dell'individuo, ella vien detta *sobrietà*, quando quelli diretti a conservar la specie, *continenza*. Ma oltre gli appetiti positivamente diretti alla conservazione, v'è in ogni animale (almen nei perfetti) una tendenza a ricambiar male con male, il cui fine è respingere il male ed impedirne il ritorno. Questo appetito che diciamo *ira* o *vendetta* produce esso pure il suo piacere se giunga all'intento, e a questo ancora dovrà dar leggi la temperanza sotto nome di *mansuetudine*.

292 Sua legge, e gradi di lor trasgressione

E la legge che agli appetiti ella impone è quella che pocanzi fu dichiarata = tendere al fine, ammettere il piacere che ne consegue =. Quindi egli

è patente tre gradi avere il disordine negli appetiti: 1°. grado cercare il diletto senza l'intento di conservazione, 2°. cercarlo con nocumento della conservazione, 3°. cercarlo coll'intento di impedir la conservazione. Reo dunque è il vendicativo che cerca non il riparo dei proprî danni ma il danno dell'offensore; più reo se per isfogar la vendetta nel sangue nemico si arrischia alle tante sciagure che glie ne possano incogliere; ma frenetico se va, come la donna cinese, per vendetta ad appiccarsi al laccio sull'uscio del suo nemico. Altrettanto dicasi riguardo agli altri appetiti.

293 Temperanza nelle passioni ragionevoli; fine di queste

Le passioni ragionevoli (165) hanno esse pure il lor piacere. Il Creatore che dell'uomo far volea il suo capo d'opera volle con esse accertare l'esecuzione dell'intento; e poichè dalla ragione dovea regolarsi sulle norme del vero la perfezione morale dell'individuo, gli ispirò una sete insaziabile e del vero e della perfezione; e questa perfezione volle che all'esterno ancor tralucesse nel decoro, ed ottenesse da altrui con certo soave impero stima e riverenza e lode, onde l'onor dei migliori fosse sprone ai più tardi, e la riverenza di questi confermasse quelli nel bene. Or queste passioni, l'amore cioè del sapere, della propria grandezza, del decoro con cui si manifesta, degli omaggi che riscuote, hanno esse pure il lor piacere le cui attrattive seducono la volontà tanto più agevolmente quanto sono men brutali. Anche a queste dunque dee por freno la temperanza, sicchè e ottengano il lor fine e non trasviino con impeto indocile; epperò imporrà tal sobrietà alla bramosia di sapere che ordini il conoscimento del vero alla moral perfezione (*studiosità*) senza traboccare nelle intemperanze della *curiosità;* tale al desio di grandezza che la cerchi nel vero (*umiltà*) senza traboccar nell'*orgoglio;* tale all'amor del decoro che lo ottenga con *affabile gravità* senza degenerare in *fa-*

294 Virtù regolatrici, eccessi contrarî; curiosità, orgoglio, fasto, vanità.

sto; tale al desiderio di lode che brami anzi ottenerla col merito *(modestia)* che mendicarla colla *vanità*.

195 Fortezza nell'imprendere: sue doti. Magnanimità, fiducia, generosità, valore

Or passiamo a considerar le virtù cui deve avvezzarsi quel sì gagliardo impulso con cui l'uom sensitivo dal mal rifugge (159). È egli assalito dal male? se la prudenza non suggerisca di evitarlo, verrà a confortarvelo la fortezza per mezzo della *magnanimità*, la quale animosa per la *fiducia* di vincere, *generosa* pel disprezzo di ogni ostacolo di ogni perdita di ogni pericolo, efficace pel *coraggio* con cui fa empito, è quella virtù che sembra la più propria a formar gli eroi. Ma per esser sincera come dee guardarsi dalla *pusillanimità* e dalla *timidezza*, così dee dalla *audacia* dalla *temerità*. E tal diverrebbe se abbandonata dalla prudenza non proporzionasse i suoi impeti alle forze: uscita così dai limiti della ragione che ordina di affrontare i mali con fortezza affine di allontanarli, ella dimenticherebbe il vero fine con cui il Creatore la innestò nel cuore, e meriterebbe nome anzi di furore che di virtù.

296 Eccessi contrari: codardia, temerità

297 Fortezza nel tollerare: pazienza, non apatia

Che se il mal temuto ci incolga, qual sarà l'ufficio della fortezza? col nome di *pazienza* ella sosterrà il forte sotto il peso dei mali, sicchè nè si abbandoni a disperata tristezza, nè si lusinghi con ingannevoli speranze, nè consenta a partito disdicevole, onde sottrarsi al male. La pazienza dunque non è insensatezza di stupido, nè immaginaria apatia di stoico: ella è equanimità d'uomo saggio che sente il peso dei mali senza soccombervi.

298 Perseveranza, non ostinazione

Ma le imprese che dal forte si intraprendono, i mali che talor lo opprimono, possono essere di lunga durata. A compiere dunque l'idea d'uom forte è necessaria la costanza o *perseveranza* in ciò che saggiamente egli ha risoluto; la quale come dee preservarlo dal fluttuar della *incostanza*, così dee della caparbia *ostinazione*, se talor si avvegga di

partito mal preso; in tal caso la perseveranza sarebbe stoltezza, poichè sconsigliata dalla ragione.

Coll'esercizio di queste virtù, che gli appianano la via e a ben conoscere e a ben volere e a ben eseguire, compirà l'uomo quella idea di perfezione a cui lo astringe il principio di ogni dover naturale = Fa il bene = applicato al proprio suo individuo. Or qui bramerebbesi dal Verulamio (*) che il filosofo morale si diffondesse in cercare e suggerir mezzi di praticare codeste virtù e di tal suo *desiderato* siane a lui pur lode: chè scrivendo pei suoi protestanti vedea mancarne fra loro e la cognizione e la pratica. Ma fra noi cattolici non è mestieri che il filosofo entri in tali particolarità. I mezzi di praticar le virtù ben presto si trovano quando la volontà è animata da brama sincera di acquistarle; e questa brama agevolmente si desta quando non da una fredda e titubante filosofia ma da una autorità infallibile siamo accertati del premio. D'altronde il banditor del vangelo e ministro di riconciliazione è natural maestro di tali industrie pratiche, di cui gli somministra ampia messe quel magistero di vita perfetta che porta il nome di *ascetica;* magistero tanto più efficace, quanto più intimamente si addentra nei penetrali della coscienza individuale, e riceve dalla grazia quegli aiuti che a rinfrancare la debolezza nostra val più che i precetti. Lasciamo dunque ai protestanti ed agli increduli lo scrivere manuali di moral filosofia per uso del volgo; ed auguriamo ai loro libri dei leggitori volgari capaci di intendere e pronti a sacrificarsi per amore delle loro teorie, senza altro premio ben accertato che il titolo di virtuosi filosofi. Noi ci limitiamo in filosofia a considerar teorie, e dopo aver contemplato sotto tale aspetto l'operar dell'uomo individuale, passiam nella seconda parte a considerare l'uomo sociale.

(*) Bac. de Augmento Scient. lib. VII, c. 1.

NOTE

(I) Non intendiamo quì attribuire esclusivamente alla Francia il merito di sì felice risorgimento: in ogni paese la tirannide del sensismo irritò i veri filosofi e ne destò i richiami. Ma non può negarsi che il grido degli spiritualisti francesi ebbe, come è proprio di quella nazione a' dì nostri, maggior efficacia sulla Europa meridionale, e noi tanto più volentieri riconosciamo questo suo merito quanto più acerbo e sprezzante è il tono con cui uno dei più celebri tra i suoi filosofi, il Cousin, si sforza di vituperarci ed abbassare la filosofia degli Italiani, mostrandola quale schiava che va strisciandosi sulle orme dei savî di Francia (*). Il rendere a questi la giustizia che meritano, è a parer nostro il modo più onorevole di ripagarne gli oltraggi. Solo ci permettiamo di rammentare al sig. Cousin che sul finire del seco'o XVIII, quando sotto le catene del sensismo la filosofia di Francia dormiva in profondo letargo (**), il principe allora de' filosofi d'Italia l'immortale Gerdil bandiva molte di quelle verità che suonano oggidì come nuove sulle cattedre di Parigi. Ved. per es. Orig. del senso mor., Discours philos. sur l'homme ec. (***).

(II) Dall'epoca in cui il Cartesio incominciò a decla-

(*) Se traînent à la suite de la France -- leur présent est le passé de la France. Cousin Intr. leçon 13 pag. 401, V. anche Histoire T. I, leç 12, pag. 459.

(**) Deux écoles se sont partagé le XVIII siecle, savoir le sensualisme *en France* ec... Avis de l'Editeur de l' Introduction.

(***) Ved. in tal proposito la bella opera del ch. ab. Rosmini: Nuovo saggio sulla origine delle idee. T. I, pref. p. VIII.

mare contro tutte le cognizioni non razionali, pretendendo che si tenesse per dubbio quanto ne dicono i sensi, le storie ec. (lettre au traducteur), i filosofi di lui seguaci alzarono grida contro l'irragionevolezza del linguaggio ordinario, implorando la invenzione di un linguaggio filosofico. Il ch. conte de Maistre (che senza professarsi ecclettico ebbe gran parte al risorgimento della filosofia) censura fortemente il *desideratum* di codesti filosofi, e par che voglia mostrarci (Soir. de s. Pétersb.) che i loro tentativi in tal materia non riuscirono felici, nè potean riuscire. Senza prender parte alla disputa osserviamo soltanto che la lingua è la espressione del pensiero; non è dunque possibile che erri la lingua se non erra il pensiero; non è filosofica la lingua se non è filosofico il pensiero. Da questo principio consiegue 1. che nelle nozioni più comuni la lingua comune debbe esser rettissima; 2. nelle più recondite dee esprimere rettamente ciò che l'uom ne sente naturalmente; 3. il linguaggio filosofico è utile pei filosofi, ma debbe essere necessariamente sistematico, epperò variabile a tenor dei sistemi; 4. dunque il fonte da cui ponno dedursi genuini i principî è anzi il linguaggio usuale che il filosofico.

(III) Il ch. professore sig. barone Galluppi non ammette nel linguaggio filosofico parlando di spirito i vocaboli *moto* e *tendenza*, i quali, domanda (*), che cosa esprimono? Mi conviene dunque spiegarli sul bel principio onde non resti luogo ad equivoco. Ma premettiamo una osservazione.

Tutto il linguaggio *psicologico*, incominciando dal nome stesso di *spirito* soggetto di tutta la psicologia, è tutto una terminologia materiale; nè il popolo nè i filosofi, anche i più risoluti a sterminar le metafore, seppero finora abolire interamente le analogie del linguaggio spirituale col materiale; e lo stesso egregio professore di cui esaminiam la opinione, nell'atto che scomunica il *moto* e la *tendenza*, che cosa vi sostituisce? il *pensiero*, il quale non è finalmente se non un *pensare* ossia *pesare*. Or io non veggo perchè l'animo possa più agevolmente assomigliarsi ad una bilancia che *pesa*, che ad un cavallo che *corre* e *tende* al pallio; l'una

(*) Filos. morale c. 2. § 9.

e l'altra espressione è ugualmente metaforica nella sua origine, e se falsa è la seconda, sarà falsa ugualmente la prima.

Frattanto il fatto ci dimostra esser naturale all'uomo usar tali forme di dire; e sì naturale che non sa non può, tutto che vi si studii, parlare altrimenti. Dovrem noi dunque inferirne che la natura lo pose nella dura necessità di perpetuamente spropositare? In quanto a me confesso che non saprei a madre natura mostrarmi figlio sì irriverente e negare così sul principio l'epigrafe che scrissi io stesso nel frontispizio, *Fatti* ed *Illazione*: ecco il principio che adottai, e che bramo seguir fedelmente; nè sarà mai che ad occhi veggenti io dia una mentita a ciò che per bocca di tutti gli uomini ci parla natura; ma ammesso il fatto come principio, ne cercherò dalla filosofia non la correzione ma la interpretazione. E poichè il fatto costante del linguaggio mi dice che la volontà è una *tendenza* ed ha un *moto*, domanderò alla filosofia non già *se vi sia*, ma *qual sia* quel principio di identità per cui vero è il vocabolo, sia che al corpo si applichi o allo spirito.

Se incomincio a meditare sul *moto* del corpo e domando alla filosofia che cosa ei sia, ella mi fa osservare il moto essere nel corpo una mutazione di luogo, ossia un atto con cui un corpo passa da un luogo ad un altro. Ma questa voce *luogo* che cosa mi esprime? nulla più che una relazione nello spazio *concreto*, o come altri dicono *reale*. Il moto attivo del corpo è dunque un atto con cui il corpo cangia le relazioni sue nello spazio concreto. Questo *atto* dura finchè il corpo non sia giunto al termine a cui egli *tende*, e che dà compimento alla sua *tendenza*. Ma che intendo io nel dire *tendenza* del corpo? Ognun vede che se il muoversi è l'atto di chi *tende*, la *tendenza* è il principio ossia la causa del muoversi; ma non del muoversi comunque: *tendere* è voce relativa ed include la idea di un termine a cui si tenda. L'analisi dunque del moto corporeo mi presenta cinque idee, 1. del corpo che agisce, 2. del principio con cui agisce che suol dirsi *forza*, 3. della relazione locale (ossia del *punto*) *da cui* comincia l'azione, 4 della relazione locale *a cui* è diretta la azione, 5. della continua mutazione successiva di relazioni locali, o ciò che equivale, del non

riposare un momento in una medesima relazione. La forza con cui si muove, si chiama *tendenza* quando si considera ordinata al termine finale, ossia alla relazione ultima a cui dee giugnere il mobile.

Or io domando a me stesso: il moto è egli *essenzialmente* congiunto col corpo? certo che no, altrimenti ogni corpo sarebbe in moto; posso dunque separar dal corpo la idea di *moto*. E se lo spirito è capace di tutte le affezioni espresse nella analisi del moto corporeo, meno le affezioni proprie del corpo, potrò giustissimamente applicare allo spirito la voce *moto*. Tentiamo l'applicazione della analisi, e vediamo se ella riesce. Dovrò dunque al *corpo* sostituire *spirito*, alle relazioni *concrete* di *spazio* sostituire relazioni *intelligibili* di *ordine*; il rimanente tutto starà a suo luogo. L'analisi del moto dello spirito mi presenterà dunque, 1. uno spirito che agisce, 2. il principio con cui agisce che suol dirsi *forza* o *facoltà*, 3. la relazione di ordine da cui comincia la azione, 4 la relazione di ordine a cui ella termina, 5. la continua mutazione successiva di tali relazioni. Se io posso trovar tutto ciò nello spirito avrò un *moto* spirituale, come trovandolo nel corpo ebbi moto corporeo.

Io chieggo dunque al linguaggio volgare un qualche vocabolo che esprima un *moto spirituale*, e mi si affaccia il verbo *discorrere*; veggiamo se al mio spirito quando discorre posso applicare l'idea analitica del moto. Il mio spirito che sta or *dis correndo*, sta egli *correndo* veramente da un punto ad un altro? Egli è partito dal *corpo moventesi* e vuol giugnere al *moto spirituale*; egli ha dunque realmente cangiate le sue relazioni; o diciam meglio è andato successivamente cangiandole, e ad ogni nuovo passo fatto nei raziocinî si è trovato in nuove relazioni colle verità che andavano sviluppandosi sotto lo sguardo della intelligenza, *facoltà* o *forza* con cui egli cangiava successivamente le sue relazioni, *affine* di giugnere a quella in cui avrà riposo. Notatelo bene questo *affine*, giacchè egli vi dice che cosa sia *tendenza* spirituale: *tendere*, abbiam detto pocanzi, è voce relativa, e vuol dire = muoversi *affine* di giugnere ad un tal punto determinato =.

Abbiam noi dunque trovato nello spirituale tutte le idee di *moto* che si rinvengono nel corporale, 1. il

mobile, 2. la forza, 3. il punto di partenza, 4. il punto di direzione, 5. la successiva mutazione di relazione. Abbiam trovato tutte le idee incluse nella *tendenza*, giacchè il *moto* si fa *affine* di giugnere ad un punto determinato. Or io domando perchè mi sarà vietato di usare il vocabolo dove rinvengo la cosa? forse perchè il soggetto è diverso? Ma in tal caso tutti gli aggettivi dovranno appropriarsi ad un solo sostantivo, o almeno ad una sola specie; nè più potrò dire *tre* proposizioni di *tre* libri diversi, giacchè la proposizione è un essere spirituale, il libro un essere corporeo; il *tre* dovrà dunque usarsi esclusivamente o per l'una o per l'altro.

No: l'uomo, *essere composto ma uno*, non può parlare senza associare necessariamente in una perfetta unità il doppio ordine di cognizioni, di cui egli ritrova il principio in se stesso, e gli obbietti in amendue gli ordini di esseri che egli conosce. Se la primitiva significazione dei vocaboli nasce dall'ordine sensibile, ciò avviene perchè il senso è il primo che desta le nostre facoltà ad operare secondo la loro natura. Ma in quella guisa che sarebbe erroneo l'inferire dalla precedenza cronologica delle nozioni sensibili la nullità delle spirituali; così daremmo in errore se dalla precedente significanza materiale dei vocaboli inferissimo che essi non hanno veramente un significato spirituale. Il linguaggio ci fu dato per esprimere tutte le nostre idee, dunque tutte realmente le esprime, sieno esse spirituali o materiali. Anzi ardisco aggiugnere, come ogni metafisico insegna, che egli è più necessario allo spirito che al senso. Talchè se un equo giudice udisse un giorno le idee sensibili intentar lite alle spirituali per appropriarsi esclusivamente il linguaggio, ben potrebbe esser tentato di condannarle nelle spese, e ricordar loro la parentela che esse hanno sì stretta cogli *animali non parlanti;* e che, come nell'esistenza l'uomo incomincia principalmente nel materiale e si perfeziona principalmente nell'ordine spirituale, così la sua espressione quando è ancor rozza nel nascere ha *principalmente* un significato materiale, ma giunta a perfezione ha *principalmente* un significato spirituale.

Mi permetta dunque la filosofia che io usi le parole di *tendenza* e di *moto* spirituale, che natura mi pose sul labbro; ognun può capir ormai ciò che io intenda

nell'adoprarle: quando dico = *la mente, la volontà si muove* = voglio significare che ella sta in atto di cangiare le sue relazioni; quando dico che ella *tende*, voglio significare che ella *si sforza di muoversi per* giugnere alla tal relazione; quando parlo delle sue *tendenze*, parlo di quei conati con cui ella si sforza di giugnervi.

(IV) Représentons-nous un être doué d'un seul organe: cet être ne pourrait percevoir qu' une seule espèce de sensations; et il n' y aurait aucune raison pour que l'animal ne suivît pas le penchant ec......Gall du cerveau pag. 281. Questo autore inclinato al materialismo anzi per vizio di sistema speculativo che per propensione di volontà, si vale di questo principio a dimostrare che la libertà dipende quasi totalmente dagli organi. La conseguenza è falsa, e tutta si appoggia sull'error capitale del suo sistema che è di legare agli organi le funzioni della intelligenza, come vi sono legate quelle della sensazione. Veggasi la confutazione fisiologica di tale errore presso il Bérard: Rapports du physique et du moral.

(V) Se non fosse *uno* non sarebbe quell'*essere* che egli è, ma sarebbe *due esseri*; il che ripugna, quanto ripugna che *uno* sia *due*. Vero è che questa unità può trovarsi sotto varî aspetti secondo i varî aspetti con cui un essere può riguardarsi: ella può essere puramente *logica* o *subbiettiva* quando dipende da una pura operazione della mente; può essere *obbiettiva* ossia *reale* quando ella si trova nell' obbietto indipendentemente dalle mie considerazioni; può essere *complessa* o *semplice* se abbraccia o non abbraccia più termini; *essenziale* o *accidentale* se la lor congiunzione nasce da *essenza* o da *accidente; naturale* o *artificiale* se da natura o da arte. Ma in tutti questi casi proporzionata sempre all'*essere* è la *unità;* sicchè all' essere *logico* corrisponde la unità *logica,* al *reale* la *reale*, al *naturale* la *naturale* ec.

(VI) Quando ci serviamo dei vocaboli volgari per principio di qualche dimostrazione, non si creda che intendiamo di porre la forza della dimostrazione, nella pura analogia della voce; noi intendiamo ricorrere allora all'oracolo dell'intimo senso che è il vero principio del *comun* linguaggio secondo la nota regola del Reid. (Ved. la nota III).

Così nel caso nostro se consultiamo in qualsivoglia lingua il vocabolario psicologico, noi troveremo che l'atto d'intendere ci vien rappresentato come un atto che *prende* o *afferra* qualche cosa di esterno (*). Sente dunque ogni uomo che egli trae dall'esterno qualche cosa (*abs-trahit*) nell'atto di *capire*. Pretendere che tutta questa perpetua analogia di voci sia effetto del caso sarebbe un negare il principio di causalità. Che se a ciascun uomo l'intimo senso attesta che quando conosce egli *afferra* (il saisit, dice il francese) qualche cosa, l'attribuir ad errore questo universal sentimento è un volere correggere la natura in vece di interpretarla.

Il vero filosofo, ammesso il linguaggio come dato da natura, esamina la propria coscienza, e trova che veramente nell'atto d'intendere è inclusa una vera *apprensione*: la mente prende e fa sua propria la *natura l'essere* del suo obbietto: altrimenti potremmo noi dire *è?* eppure questo è il verbo dell'intelligenza, l'essenzial copula di ogni giudizio. Non idoletti dunque nè effluvi trasvolanti portano nella nostra intelligenza l'*essere* delle cose, quando noi intendiamo ciò che esse *sono*; ma l'intelligenza da se medesima lavorando sulle sensazioni raccolte nel semplicissimo *Io*, ed astraendone per la natia sua forza *l'essere* di cui elle sono *fenomeno*, lo riceve in sè e si trasforma nell'immagine di ciò che conosce. E questo prenderne la forma è ciò che noi diciamo *intendere capire* ec. giacchè come mai si capirebbe si conoscerebbe senza qualche somiglianza *intellettiva* di chi conosce e di chi è conosciuto, senza una modificazione di nostra mente esprimente l'*essere* che ella conosce?

(*) Tali sono in italiano *comprendere percepire* ec., derivati dal latino consimile; in francese *saisir concevoir* ec. in inglese *to conceive*, *apprehend*, *mistake* ec. in greco καταλαμβάνω κατάληψις. Queste voci e tante altre mostrano che ognuno sente di aver tratto a sè l'obbietto che egli conosce. Egregiamente il Bossuet (Disc. sur la S. Trinité p. 491): L' entendement n' agit qu' en lui même... tout ce qu' il rencontre, il s'efforce de le ramasser au dedans. De là vient que nous disens que nous *comprenons* une chose ec.

Ma avvertasi che questa *somiglianza* dell'intelletto coll'obbietto non diviene già l'obbietto del nostro conoscere (fuorchè nella riflessione quando noi *conosciamo di conoscere*), altrimenti avremmo bisogno di una seconda trasformazione della mente per conoscerla, e così si procederebbe in infinito, e si conoscerebbe la nostra idea, non già l'obbietto esterno. Nò: il trasformarsi l'intelletto in immagine di ciò che ei conosce è ciò che noi significhiamo coi vocaboli *intendere*, *comprendere*, *concepire* ec. epperò è l'*atto con cui* egli conosce, non già l'*obbietto che* egli conosce (*). Ed ecco in qual modo la apprensione è un principio *determinante* la natura per sè indefinita di nostra intelligenza.

(VI*) Il Cousin nella sua lez. 20 sulla storia della filosofia prende a censurare la morale di Locke il quale trasse, dice egli, la idea di bene e di male dalla tema di castighi o dalla speranza di premio; e fonda così il principio sulla conseguenza, e confonde il conseguente coll'antecedente. Or in questa confutazione il Cousin mostra singolar perspicacia nel distinguere dall'onesto l'utile e il dilettevole. Notate bene, dice, che l'obbligazione riguarda il bene da fare e non bada punto nè alla facilità con cui si fa, nè alle conseguenze che ne derivano...... Il piacere e la pena, i vantaggi che conseguono dalla azione sono oggetto della sensibilità; il bene e la obbligazione morale sono no-

(*) Dal non avere ben penetrata questa differenza è nata, cred'io, la gran lite degli scozzesi contro tutti gli altri filosofi, i quali tutti ammettono esservi in chi conosce la idea dell'obbietto conosciuto (Ved. Reid Essais). = Se queste idee vi fossero, noi conosceremmo le idee non gli obbietti, dicono gli scozzesi; ed ecco perchè i filosofi tutti propendono all'idealismo = Ma potrebbero replicare gli avversari = E come dichiarate voi in tal guisa falso non solo il linguaggio volgare, cui difendeste a spada tratta, ma il consenso degli uomini più istruiti, i quali concordemente ammettono una rappresentazione interna di ciò che si conosce? =. La difficoltà degli scozzesi svanisce se si prende l'*idea* non come *obbietto* ma come *forma* del conoscere; e si concilia la esistenza di una interna immagine colla diretta cognizione dell'obbietto esterno: la mente che conosce *si fa immagine*, non *vede l'immagine* di ciò che conosce.

zioni della ragione... Suppongasi pure che l'utile sia sempre unito col bene morale, saranno però sempre distinti; nè mai per la sua utilità la virtù si direbbe obbligatoria, mai per tal motivo non otterrebbe ammirazione e venerazione... Se il *bene* fosse l'*utile*, l'ammirazione eccitata dalla virtù sarebbe sempre in ragione della sua utilità. Or la cosa va tutto al rovescio: sarà pregiudizio della natura umana, ma ella ammira tutt'altro che la utilità. Non vi ha atto virtuoso che possa riuscire al mondo così utile come è utile la influenza benefica del sole. Eppure chi mai ammirò la virtù del sole? chi provò per lui quei sensi di venerazione che ci ispira un atto, benchè sterilissimo di virtù?.... Si può dunque utilizzare un atto senza ammirarlo, si può ammirare senza utilizzarlo... Altrimenti la virtù non sarebbe che un negozio ben calcolato. Or l'umanità domanda ai suoi eroi ben altro merito che il merito d'un bravo negoziante. Anzi l'utilità non che crescere la nostra ammirazione pel virtuoso, a parità di circostanze la diminuisce». Etanto è ciò vero che l'invidioso dell'altrui gloria non ha mezzo più efficace a deprimerne il merito in qualche grande atto di sacrifizio che il rinfacciargli = lo fa per interesse =; e se la imputazione ottenga fede, tutto l'incantesimo dell'eroismo è svanito; l'eroe è divenuto un mercante.

Prosiegue poi dimostrando la naturale associazione dell'utile coll'onesto, riguardando questo come meritorio di premio, la colpa come degna di castigo; ma di questo diremo altrove.

(VII) Quindi può comprendersi che a due soli possono ridursi i sistemi di morale filosofica. Imperocchè ogni morale è una guida ad operare il *bene:* quanti sono i *beni* (18) tanti possono essere i sistemi. Se non che l'utile che dicesi bene men propriamente è solo un bene precario, un bene in aspettativa dell'altro a cui egli tende, e in cui finalmente si risolve. Se voi mi dite = operate nel tal modo perchè questo operare è utile =: vi domanderò tosto: utile *a che?* dovete rispondermi coll'assegnarmi per termine ultimo o il *convenevole* o il *piacere;* in una di queste due dee dunque risolversi la morale dell'*utile*.

Ecco dunque i due caratteri essenziali che classificano tutte le morali filosofie: il tal atto dà piacere, *dun-*

que è onesto, dicono gli uni; il tal atto è onesto, *dunque* ti renderà felice, dicono gli altri: moralisti del *piacere*, moralisti del *convenevole*. Se non che i moralisti del piacere possono derivare il piacere o dal corpo o dalla mente, ed essere così più o meno pericolosi nelle loro dottrine; in ogni ipotesi però il pericolo di questa dottrina dipende da quel *dunque* che inferisce l'*onestà* dal *piacere*, e che implicitamente assume come certo il *piacere* esser cagione della *onestà*.

Ma questi due principî propriamente morali possono associarsi a varie dottrine metafisiche, e produrre teorie svariatissime (V. la nota IX).

(VIII) Non può leggersi senza nausea la idea di felicità proposta dal Gioia nella terza parte dei suoi elementi di filosofia c. 1; e sebbene ella non sia se non una chiara espressione del sensismo ridotto alla pratica, pure la smaccata professione di epicureismo la rende più stomachevole. Eccone la sostanza.

« I filosofi fecero vani sforzi per definire il *piacere* e il *dolore*. Sensazioni dolorose son quelle che tentiamo di respingere; piacevoli quelle che tentiamo di prolungare. Il tempo che dura la sensazione si chiama momento *felice* se questa è piacevole, *infelice* se dolorosa. Il *bene* è la somma dei momenti felici, il male degli infelici. La felicità è la somma dei beni restanti dopo la sottrazione de' mali, la infelicità è l'opposto. Facendo cessare un bisogno non solo si fa cessare il dolore che l'accompagna, ma si produce un piacere: così chi mangia non solo si libera dalla sensazione dolorosa della fame, ma gusta il piacere delle vivande e produce una sensazione di ben essere che si diffonde per tutta la macchina. Siccome è impossibile distruggere tutti i bisogni, e ogni bisogno soddisfatto frutta piacere, troveremo più vantaggio nel crescere facoltà che nel diminuir bisogni. In vece dunque di consigliare astinenza dalle cose, consigliamo aumento nelle facoltà per conseguirle. Nel calcolo dei piaceri e dei dolori, oltre la durata, si tiene conto della intensità; i piaceri presenti si distinguono dai futuri ec. »

Da sì turpe e schifosa morale se derivate le leggi del dovere comprenderete che il dovere tutto nasce dalla necessità di procurarsi piaceri e di evitar dolori (cap. 2); derivatene l'idea di società; vedrete (libro 2,

c. 1, n. 8) che la società non è se non un *mercato generale in cui ciascuno vende le sue cose o i suoi servigi per ricevere gli altrui... Anche quando rendono servigi in apparenza gratuiti, essi danno per procurarsi un piacere vivissimo, come chi dà del denaro per procurarsi un fuoco d'artifizio* (bellissimo paragone e degnissimo di quel pezzo di carne che sta scrivendo! uomini generosi che esponete la vita per servir un appestato, per conforto di una popolazione afflitta, siete ben pagati: godetevi a tal prezzo *un fuoco d'artifizio!*). Cercate donde nasce l'obbligo di rispettar l'altrui vita e roba e onore, udrete (c. 2, dovere 1) che nasce dalla pena imposta a chi li offende... Arrestiamoci: basta il fin qui detto a farci conoscere qual sia la morale del Gioia, fondata come ognuno vede su due errori, 1. sul credere che la felicità nasca dal piacere, mentre all'opposto il piacere nasce dalla felicità, 2. sul credere che ogni piacere debba consistere in una sensazione secondo la teoria fondamentale della scuola sensistica, ove ogni atto della mente è pura sensazione trasformata.

Poco da questa diversa è la dottrina del Genovesi che ripone la felicità presente (*) nella esenzione dai dolori del corpo e dalle afflizioni dell'anima, e nella viva e costante apprensione di tale esenzione. Egli abbraccia in sostanza la genuina dottrina di Epicuro = Bonam corporis tuendam valetudinem animaeque quietem : hic enim finis est bene beateque vivendi. Huius enim gratiâ omnia agimus ut neque doleamus neque perturbemur... Non omnem voluptatem eligimus, verùm saepe plerasque transgredimur, quando ex his maior molestia sequitur (**) =. Le quali ultime parole ci rivelano tutto il segreto delle virtù epicuree adottate anche dal Gioia sopra citato, e condannate dal romano filosofo (***) appunto perchè subordinavano la onestà al diletto, invece di subordinare il diletto alla onestà, e abbracciavano l'onesto solo come mezzo di ottenere il piacere. Da questo principio deducea già l'empio Autore del *Sistema della natura* che = dès que le vice rend heureux l'homme doit aimer le vice. Il serait inu-

(*) Del diritto e del dovere l. I, c. I, p. 5.
(**) Ep. ad Menicaeum ap. Laërt. l. 10.
(***) De finibus lib. I.

tile, et peut-être injuste de demander à un homme d'être vertueux, s'il ne peut l'être sans se rendre malheureux = E notate che secondo questo A. le bonheur n'est que le plaisir continué (1).

Urtò in questo scoglio medesimo il Romagnosi benché da principio siasi indarno sforzato di allontanarsene declinando il problema della *vera felicità* (2) per istabilirsi sopra base, dice egli, men disputabile. Ma essendo impossibile ad un ragionatore il non risalire ai principî, ed essendo la *felicità* a confessione di lui medesimo il primo principio di ogni moral trattazione, egli si trova ben presto in necessità di appoggiarsi alla idea di felicità, e ce la presenta in tutte le grossolane fattezze del più rozzo e sfrontato epicureismo (3).

« I fondamenti reali di lui (dell'ordine morale) sono » esseri sensibili, i quali *non possono agire che in* » *vista* della propria felicità, epperò non possono ave- » re altra legge impulsiva che una volontà generale » *di sentire aggradevolmente* e più aggradevolmente » che possono sia in intensità sia in durata... Per lo » che ripugna che esister possa alcun morale dovere » che osti a ciò che realmente torna meglio... nè può » avvenire che il bene privato debba con giustizia ce- » dere al pubblico (4) ». Questa abbietta e incoerente dottrina e i tanti altri assurdi che confuteremo appresso nascono dal non aver subordinata la felicità sociale al fine necessario della natura umana, ma averla limitata alla *felicità ottenibile sulla terra* (5). L'uomo nella società considerato così come un essere destinato a compiere qui sulla terra in pochi anni di vita tutta la sua carriera, non è più l'*uomo reale*, e diviene per conseguenza un essere incomprensibile e inesplicabile. E ben dovea avvedersene l'A. il quale nella prima sua lettera al professore Valeri ci avea prevenuti che una

(1) Ap. Gerdil. l'Homme sous la loi l. 2, c. 4.

(2) Introduzione al dritto pubblico universale P. I, c. I, § 70.

(3) V. per esempio il § 248 ove fa un epilogo del passato, leggansi anche i § seg. specialmente il 257, 58, 59, 60, 61.

(4) Ib. § 263.

(5) Ibid. § 151.

dottrina operativa non può essere se non un tessuto di fini e di mezzi, come una dottrina contemplativa deve essere un tessuto di principî e di conseguenze. Da questa sua osservazione verissima egli dovea inferire che se l'uomo è destinato a vivere oltre la tomba, se egli ha colà altra felicità *finale* a cui è ordinata la presente; ogni teoria di morale che non ordini il presente a *quel fine* ultimo, è come una teorìa specolativa che non concatenisi col primo principio. Volendo essere coerente a se stesso dovea dunque il Romagnosi o professare apertamente il materialismo e dichiarare che tutto l'uomo va a perir nella tomba; o se non volea infamarsi con sì turpe e assurda dottrina, dovea fin da principio chiarire che per quella *felice conservazione* e per quel *rapido* e *completo perfezionamento* di cui continuamente ci parla, altro egli non intende se non una conservazione, un perfezionamento ordinato a procacciarsi un lieto avvenire di là dalla tomba. Sotto tale aspetto l'individuo acquista relazioni del tutto diverse colla società e la società coll'universo, in quella guisa appunto che una colonna va soggetta a leggi di statica diverse (come egli osserva § 49), quando vien considerata isolatamente e quando collegata con tutto l'edifizio che ella sostiene. Lo vedrem chiaramente nella seconda parte di questa nostra operetta: intanto riconosciamo candidamente che il Romagnosi in questo siegue con molti altri pubblicisti le pedate del Puffendorf che adottò lo stravagante principio di scrivere un dritto di natura facendo astrazione dalla vita avvenire: *In disciplinâ iuris naturalis... immortalitas animae non negatur, sed ab eâdem abstrahitur* (*) ; il che è appunto come se un astronomo volesse determinar le leggi del moto proprio diurno del sole o della luna prescindendo dal loro corso periodico, o dalle perturbazioni, o dalle relazioni della nostra terra con tutto il sistema celeste.

Alla dottrina epicurea molto si accosta anche il Bur-

(*) I. N. et G. l. 2, c. 3 § 19. Analogamente al Puffendorf il Romagnosi ai §§ 67, 68, 69 ci dichiara che il fine delle azioni libere, in quanto può scoprirsi colla ragione naturale, non è altro che la conservazione e il perfezionamento del genere umano. Veggansi le conseguenze di tal dottrina nella nota XII e in altre appresso.

lamacchi, il quale per dimostrare che esiste una legge naturale ricorre (1) al naturale istinto che ci porta alla felicità, che egli ha definita (2) *la soddisfazione che nasce nell'anima dal possesso del bene;* il bene poi è tutto *ciò che conviene all'uomo per la sua conservazione*, *perfezione*, *comodi e piaceri*.

Meno inesatte sarebbero le idee di Damiron, se avesse seguito il primo lampo di verità che gli si affacciava sul principio della sua morale (3) ove egli mostra non potersi determinare qual sia il bene dell'uomo se non si riguarda al fine a cui tende la sua natura: *tout être a un but conforme à sa nature; ainsi l' homme a le sien*. Ma non avvertendo poi che una è la natura di ogni essere, come fu da noi accennato (5, 6) ed uno per conseguenza il fine suo proprio, prese per beni dell'uomo i beni a cui tende ciascuna delle sue facoltà isolatamente; onde la logica, la poetica, la rettorica, l'igiene, l'economica divennero altrettante morali obbligazioni (4); l' uomo fu *obbligato* ad occuparsi della *educazione* delle bestie pacifiche, a sterminar le nocive o schifose, ad amare i zeffiri e i boschetti ameni, ad odiare il tremuoto e la grandine (5), insomma ad amare la natura benigna come sorella, ad odiar la contraria come matrigna = Fille de Dieu comme nous, *notre soeur* notre compagne, la nature n'a rien de si beau ..... qu'elle ne nous l' offre (6). Mais comme la nature peut aussi être... malfaisante... il est tout simple alors que (l'homme) la prenne en horreur, la maudisse et la fuie: c' est le sentiment que *doit* lui inspirer tout ce qui trouble et empêche *sa destination* (7) = Sia per altro detto a lode dell'A., egli ritratta altrove questi anatemi, e ci ricorda che anche la natura maligna è ministra dei divini decreti (8) e incaricata di nostra educazione = et alors elle est encore excellente... nous devons la traiter avec respect =.

(1) Principî del Dr. natur. p. I, c. 5, § 4, e § 8.
(2) Ib. c. 2, § 1.
(3) Damiron, Morale t. 1, préface pag. 11.
(4) Pref. pag. 18.
(5) V. tutto il c. 2.
(6) Pag. 152.
(7) Pag. 70.
(8) Pag. 153.

Queste ed altrettali fantasie poetiche e contraddizioni filosofiche risultano dal considerar nell'uomo ogni facoltà alla spicciolata, senza concentrarle tutte in quello atto unico a cui la natura le ordinò, vale a dire nell'atto umano, atto di volontà libera e intelligente, che dalle altre facoltà riceve sussidio al suo operare. Se egli le avesse considerate in ordine a questo atto, che è propriamente *umano* perchè specifico e tutto posto in sua balia, egli avrebbe veduto che l'uomo non è obbligato a sviluppare *tutte le forze che ha*, *e perchè le ha* (*); ma *quelle* soltanto *che sono necessarie* nelle varie circostanze della vita *a ben oprar da uomo*, *e queste perchè* appunto sono a ciò *necessarie*. Così saremmo dispensati dall'essere *fabbri*, *minatori*, *fonditori anche per rappresentante* (**), dispensati dall'essere *rettorici*, *poeti*, *filosofi*, *medici*, *economisti*; e ci contenteremmo di essere uomini, di correre in traccia del vero bene dell'uomo che è *il ben dello intelletto*, valendoci a tal uopo di questa o di quella facoltà secondo il bisogno.

Queste riflessioni potrebbero applicarsi anche al signor Droz il quale al c. XV, pag. 110 ci dice che « *l'uomo è obbligato* a sviluppare le proprie facoltà, e *a gustare i piaceri* cui lo invita la saggia natura. In quella guisa che a lui non è lecito il mutilarsi, egli non dee rendersi insensibile alle commozioni aggradevoli e pure, chè altrimenti... egli disgrada l'essere che gli è affidato ». In verità queste *obbligazioni di gustare il piacere* sono belle a maraviglia, e se tutta la morale camminerà di tal passo potrà agevolmente essere adottata dal volgo. Ma il comune sentire di ogni cuor generoso riprova una tal dottrina, e gli dice che quanto più egli s'innalza dal piacere sensibile tanto più nobilita i suoi affetti. Altro è dire che il piacere innocente non fa reo chi lo gusta; altro dire che siamo obbligati a gustarlo sotto pena di renderci imperfetti. (Vedi la seg. nota IX).

(*) L. c. c. 1, Sect. I, pag. 52. Force, il doit rester force et le devenir de plus en plus.

(**) Je n'entends pas que tout individu doive de sa personne être mineur fondeur forgeron ec. *mais il doit l'être par représentant.*

(IX) L'opera del sig. Droz scritta con ispirito più filantropico che filosofico è diretta principalmente a dimostrare che è indifferente l'ammettere per primo principio morale questo o quel dogma, purchè tutti si adoprino gli elementi necessari per muovere il cuor umano a praticar la temperanza e la benevolenza in ossequio della Divinità (*); e ne reca per ragione che *i risultamenti pratici saranno sempre i medesimi... qualunque siasi il principio di azione a cui in sulle prime uom si rivolga* Una tal dottrina non dà per vero dire grande idea della dignità di questa scienza: misurarne il merito dai *risultamenti pratici* egli è un ridurla al grado di una delle tante macchine, cui il progresso dei lumi ci va ogni di regalando, sicchè la morale potrà ormai definirsi: una macchina spirituale destinata a mantener l'equilibrio fra la sanità e il piacere, fra i bisogni e i soccorsi sociali. Purchè la macchina produca il suo effetto, poco importa se si muove per vapore o per suste. Lungi da me il pensiero di censurare le intenzioni dell'autore: egli ha la sventura di non essere cattolico o certo di non comprendere che sia cattolicismo; ma mostra in tutta l'opera una grande propensione al bene e desiderio di promuoverlo. Siane pur dunque lode alle sue intenzioni. Ma le intenzioni buone non rendono vera la dottrina falsa; or si può dare falsità più evidente di quella che ripone il bene *morale* nei risultamenti *pratici?* Se il bene morale e l'onestà risiedono nella volontà; se la volontà è buona o rea secondo l'obbietto a cui ella tende; chi non vede che tutta la moralità delle azioni riceve il suo carattere *dal principio di azione a cui uom si rivolge?* Dunque la quistione fra i moralisti intorno ai principi del bene morale non è diverbio di parole, è una quistione in cui si decide fra l'*essere* e il *nulla* della morale. Sieno quai si vogliono i risultamenti pratici, la volontà rea sarà sempre rea, l'onesta onesta. Vero è che le esterne apparenze saranno talora, qual che ne sia il principio, ugualmente felici, ed ecco l'inganno dell'autore: inorridito forse dallo stato deplorabile in cui geme tra i Francesi la pubblica onestà, e bramoso di medicarne quella piaga la cui cancrena dilata più

(*) V. principalmente il c. 14, pag. 105 e seg.

lungi il suo fetore (*), egli vorrebbe almeno valersi della morale per cangiare i *risultamenti pratici*. Ma se l'operar dell'uomo dee volgersi al bene per amor dell'ordine e della virtù, il cercare il bene per *puro* interesse, o per amore della sanità, del piacere, della riputazione non potrà mai dirsi virtù, anzi sarà essenzialmente vizioso nel suo principio; epperò produrrà sempre e necessariamente i risultamenti funesti che l'A. forse deplora (**).

Ed ecco il secondo abbaglio dell'A.: non solo è falso che il bene debba misurarsi dai risultamenti pratici, ma è falso altresì che tutti i sistemi producano gli stessi risultamenti; giacchè nella collisione ciò che dà ad ogni atto la prima mossa, avrà sempre la preferenza, e si riguarderà ogni altro principio come subordinato a questo primo.

L'A. avrebbe forse ottenuto più sicuramente l'intento riducendo tutti i sistemi filosofici alla universal divisione della filosofia in *sensistica*, *spirituale* e *mista*; giacchè a questo punto dee finalmente ridursi ogni filosofia essendo l'uomo un *composto* di *spirito* e di *corpo*. Sistemi *completi* di morale sarebbero per conseguenza quelli che considerassero tutto l'uomo, vale a dire lo spirito, il corpo, e la loro congiunzione; *incompleti* quelli che dell'uomo considerassero solo una parte; gli uni e gli altri potrebbero dividersi in *ragionevoli* e *brutali*: ragionevoli sarebbero quelli che danno alla ragione il primato, brutali quelli ove primeggia il corpo. Apparirebbe tosto che i sistemi *completo-ragionevoli* avrebbero tutti i vantaggi, qualunque fosse l'aspetto sotto il quale presentassero il primo principio delle loro teorie; giacchè molte volte le varianti si riducono a poca diversità nel modo di considerare il fine proprio dell'umano operare. Così sarebbero agevolmente ravvicinati i sistemi completi derivanti dall'amor del *bene* o *fine*, della *virtù*, dell'*ordine*, della *felicità spirituale*, di *Dio* ec. (102 258, e altrove); i sistemi incompleti ma ragionevoli apparireb-

(*) I giornali ci hanno presentato non ha guari alcune statistiche dei delitti, e fra gli altri annoverano in ogni anno più di 2000 suicidi.

(**) V. il § 377 e seg. ed altri passi della nostra opera ove si dimostra l'assunto coi fatti.

bero difettosi ma non turpi, epperò tollerabili; i sistemi che assoggettano l'umana ragione o al piacer sensuale o agli interessi materiali o alla pura sensibilità e simili, sarebbero relegati nella classe dei sistemi brutali, giacchè tolto alla ragione il primato non sopravvive dell'uomo se non l'*animalità*, a cui la ragione somministra mezzi da crescere in fierezza e nefandità; onde egli diviene il più tristo degli animali; benchè possa tal volta per un semplice caso fortuito esercitar qualche atto (*risultamento pratico* di codesti principj) in se stesso onesto, appunto come il lione di Androdo fu grato per sensibilità, e come tanti bruti son grati per interesse.

(X) Questa verità, che fra poco dichiareremo anche meglio (39), fu accennata, per quanto natura può penetrare, da Aristotele nel lib. 10 *Ethic.*, da Cicerone lib. 5, *de finib.* c. 19, da Platone nel *Fedone* e nel lib. 6 *della repub.*, come vien sostenuto dal card. Bessarione nell'opera *contra calumniat. Plat.* l. 1, c. 7, e da Massimo Tirio nella Dissert. 1 sul *bello conosciuto in se stesso*. Stobeo ser. 11 riferisce un detto anche di Pitagora relativo a questo punto; interrogato come potesse l'uomo farsi simile a Dio, rispose: *Studiando la verità*. (Vedi s. Agost. l. 8 *de civit.* c. 8, ed *epist.* 118, al. 56, n. 17). Per non allungarmi soverchio basti accennare l'autorità di Aristotele, il quale dopo aver *loc. cit.* c. 4, stabilito che la perfezione del godimento dipende dalla perfezione della potenza e da quella dell'obbietto, mostra poi nel c. 7, che, consistendo la beatitudine in un atto, essendo atto della mente il contemplare, essendo la mente perfettissima fra le nostre facoltà, ne siegue che *vita bonis omnibus per se cumulata nihilque externum desiderans in eà maxime beatitudine reperietur, quae in rerum contemplatione versatur.... Videtur autem eam solam propter se diligi: nihil enim ex eà redit praeter contemplationem* (Trad. di Lambino). Simili a queste sono le dottrine di Socrate nel *Fedone: Quamdiu hoc corpus circumferimus, numquam satis hoc quod cupimus assequemur. Hoc autem veritatem esse dicimus... Sic puri et a corporis dementià liberati... cognoscemus omnem puritatem et integritatem. Ea fortasse est ipsa veritas.*

(XI) I bruti non hanno *costumi* parlando a rigore, ma solo appetiti, passioni ed abitudini che li determinano. Onde è poco filosofico per non dire ridicolo il precetto morale ideato dal Damiron che obbliga l'uomo *in coscienza* a studiare i *costumi* del cavallo, dell'asino, del bue, del cane, e a prender cura della loro *educazione* (*Morale* t. I, pag. 132).

(XII) Non so comprendere come il Romagnosi, autore certamente di non poca penetrazione, abbia avuto coraggio di dirci (§ 149, della *Introduzione*) che *un uomo, il quale per tutta la sua vita pensasse ed amasse il male ed operasse giusta l'ordine,... non potrebbe esser chiamato ingiusto, anzi giusto sarebbe ad ogni modo*. E notate il titolo del § che è: *Qualità morali delle affezioni e degli atti* INTERNI. Una dottrina sì ributtante, che canonizza la ipocrisia sì sfacciatamente, sembra derivata dal principio stabilito dall'Aut. che il dritto naturale prescinde dalla vita avvenire (Ved. nota VIII.). Infatti l'argomentazione, su cui egli appoggia la proposizione surriferita, si riduce a questa: = La perfezione del genere umano si ottiene solo con atti esterni; or la moralità dell'operare umano consiste nel concorrere a tale perfezione; dunque consiste nell'atto esterno =. La *minore* è falsa; l'applicazione poi della dottrina è spaventevole ad un cuore onesto; giacchè sarò sforzato a credere, secondo Romagnosi, che il genere umano ha finora delirato, avendo apprezzato negli uomini la volontà anzi che l'opera, l'affetto anzi che il dono; che mai *le leggi naturali non si eseguiscono col nudo pensiero e con la nuda volontà*; che per conseguenza lo stimare ed amare altrui non è dovere naturale dell'uomo; che un figlio bramoso di veder morto suo padre sarà un ottimo figlio, se per timore della giustizia o del diseredamento continua frattanto a prestargli ogni sorta di buoni uffici. Benefattori, amici, padri, sposi, la dottrina è per voi consolante: avete capito in che sieno obbligati a corrispondervi i cari oggetti di tante e sì tenere cure vostre? se festeggiate un cane e gli date un tozzo di pane, la natura lo porta a riamarvi a suo modo; se amate un uomo e lo beneficate, la natura l'obbliga sì a divenire una macchina a vostra disposizione, ma non a corrispondervi con ricambio di affetti. Siete paghi? Sono codeste *le viste*

della filosofia (di Romagnosi). In verità esse possono riconciliar chicchessia con la *teologia cattolica discesa dal cielo*, la quale infatti condannò per oracolo d'Innocenzo XI, la desolante dottrina che confutiamo (*), vietò bramare il male, anzi pur solo compiacersene, e armonizzò così l'operare esterno dell'uomo con l'operare interno, onde come uno è nell'essere, uno egli sia ancora nell'operare.

(XIII) È dunque assai inesatta la idea che della libertà razionale ci dà il Romagnosi nella p. 2, c. 1, § 115 della *Introd. al dritto pubbl.* Egli la deriva dalla *intelligenza attuale* (N. B. questa voce *attuale* pare riferirsi all'errore per cui egli fa l'uomo quasi bruto fuor dello stato civile, ib. § 136). Sembra confondere la volontà col *poter sentimentale*, coerentemente alla sua psicologia *sensistica*. La definisce poi = l'*attività dell'essere intelligente in quanto ne' suoi atti è esente da ostacoli* =; dovea soggiugnere = *e da interna necessità* =, altrimenti l'essere morale potrà dirsi *libero* nella tendenza alla felicità; eppure chi non sente essere impossibile il non tendervi? Or un atto che non può ommettersi, potrà egli dirsi libero secondo il volgar significato di questa voce applicata *moralmente* all'essere *intelligente?* Il confondere gli atti volontari e spontanei co' liberi è il tristo sofisma de' fatalisti, alla testa de' quali il Bergier mette Collins, da cui tanti altri copiarono (Ved. Bergier *Tratt. della Relig.* t. III, c. 6, art. 2, § 9 e seg.).

Peggiore ancora è la idea che ci dà della libertà il Gall (**). Egli confonde l'esser libero con l'operare senza motivo; onde argomenta che l'uomo oprerebbe senza causa se non fosse determinato dalla organizzazione; epperò niuno potrebbe far congettura sulle future azioni altrui. False amendue le obbiezioni: altro è operar senza motivo, altro operar per un motivo che non necessita. L'organismo può dare impulsi, non imporre necessità; gl'impulsi invitano, ed ecco perchè possiam congetturare gli effetti; la libertà può reagire, ed ecco perchè le nostre congetture son sempre incerte. Dalla influenza dell'or-

(*) Propos. 10, 13, 14 e 15, condannate da Innoc. XI, 2 marzo 1679.

(**) Fonctions du cerveau t. I, pag. 269 e seg.

ganismo dovea dunque l'autore concludere soltanto che l'uomo sentirà certi impulsi al bene o al male. Ma egli sostiene che questi impulsi furono la sua *determinazione: Ils finissent par l'emporter* (*); tutto il divario fra l'uomo e i bruti è la complicazione di questi impulsi e la loro nobiltà (**). Or questa complicazione non rende punto più libero l'uomo: una forza risultante da mille ordegni è necessaria, come quella che deriva dall'urto il più semplice. L'accusa dunque di fatalismo intentatagli da' suoi avversari non è senza fondamento; e le espressioni, con cui di tratto in tratto egli (***) si sforza di risuscitare la libertà abolita, provano al più la bontà dell'autore; ma non la bontà della sua dottrina.

(XIV) Il Burlamacchi ha in tal proposito una bella osservazione che presentiamo qui un po' più diffusamente (V. chi vuole il suo *Drit. natur.* P. I, c. 2, § XI, nota 1). Gran divario corre fra una *quistione insolubile* riguardo ad una verità, ed una *obbiezione insolubile* contro una dottrina. *Obbiezione insolubile* è quella che dimostra incoerenti i termini della proposizione controversa; così chi dimostra che la materia non può *pensare* perchè *inerte*, oppone alla dottrina del materialismo una obbiezione insolubile, perchè la mostra composta di termini incoerenti *inerzia-attiva*. *Quistione insolubile* è una ricerca intorno al modo di combinare due verità di cui non si comprende come possano unirsi. Ognun vede che la *obbiezione* insolubile nasce dalla chiara idea della opposizione fra i termini, la *quistione* dalla ignoranza delle loro relazioni: la prima è un urto diretto e positivo, e se non si scioglie, è vincitrice; la seconda è una bastonata di un orbo che avventa colpi all'aria senza saper dove batte: la prima dimostra che la dottrina è falsa, la seconda che noi siamo ignoranti. Tali sono per lo più le difficoltà che si traggono dalla contrapposizione di due verità d'altronde evidenti; come sono per esempio la libertà e la prescienza divina.

(*) Pag. 281.
(**) Pag. 285.
(***) Pag. 286. Il veut et il fait tout le contraire de ce que ses penchans lui commandent.

(XV) *Sistema del Damiron* —. Il Damiron nelle obbiezioni contro la libertà umana non solo dimostra di aver male compresa la natura della *prescienza* e della *necessità*, ma stabilisce un sistema pienamente contraddittorio, che lo condurrebbe logicamente a negare uno dei due dogmi che volea conciliare. Il suo sistema può ridursi alle proposizioni seguenti:

1. La libertà dell'uomo cessa, ove comincia la prescienza divina;

2. Vi hanno nella vita sì dell'uomo che della società dei momenti o delle *epoche fatali*, in cui non son liberi;

3. Queste epoche sono sotto la divina prescienza;

4. Nel rimanente essi operano indipendentemente da lei, e Dio secondo le loro operazioni va prendendo le sue risoluzioni;

5. Dal destino dipendono il giorno e il luogo di nostra nascita, la nostra famiglia, il nostro stato, la nostra natura, la nostra fortuna; il resto, tranne quelle *epoche fatali* che sopra accennammo, tutto dipende dalla nostra libertà e sfugge per conseguenza alla prescienza divina.

Suoi assurdi: 1. *Dio mutabile* —. In questo sistema dunque deve ammettersi, 1. nell'Ente necessario una perpetua successione di mutazioni ed un continuo dissesto di disegni, nei quali Egli dovrà sempre dipendere dalle sue creature: un ente *necessario-mutabile* è contraddittorio.

2. *Impossibile la profezia* —. 2. Si rende impossibile la *profezia*, fatto ammesso generalmente da tutti i popoli, almeno come possibile, e nelle storie attestato con caratteri di irresistibile autenticità. Ragione e fatto obbligheranno dunque il Damiron ad abolire la libertà, se non la concilia con la prescienza.

3. *Libertà quasi abolita e sempre incerta* —. 3. D'altra parte se il nascimento e lo stato dell'uomo, come vuole il Damiron, sono vincolati dalla divina prescienza, anche tutte le cause che v'influiscono debbono operare per forza di necessità; altrimenti la divina prescienza secondo l'autore potrebbe fallire. Or quante sono le cause morali che concorrono al nascimento ed allo stato di ogni uomo! La volontà dei parenti nello accoppiarsi, nel custodire il feto da ogni pericolo, la volontà di

quanti potriano togliere ai parenti la vita, divengono cause non libere, poichè il nascimento è necessario; altrimenti potrebbe accadere, e quante volte! che al dì destinato per la *nascita* si trovassero morti i parenti, e la divina prescienza del Damiron dissestata nei suoi conti. *Lo stato* poi di un uomo da quante volontà dipende, Dio buono! Lo stato *(la situation)* è la relazione dell'uomo con gli esseri circostanti. La prescienza divina mi vuol ricco, dotto, nella tal città, traendomi da tal altro stato? ec. Ha dunque necessitato quel benefattore che mi arricchì, quel maestro che mi istruì, quei che m' invitarono alla tale dimora, quei che mi facilitarono il cangiare stato ec... Quante *necessità* nelle volontà degli uomini! — Sotto tante catene e tante altre dal Damiron comprese nelle sue *epoche fatali* qual luogo più rimane alla libertà? E qual valore possiamo più attribuire alla voce del senso intimo che sempre ci dice liberi, anche quando il Damiron ci assoggetta al fato? Chi può determinare quando questa voce interna ci illumina e quando c'inganna?

4. *Moralità distrutta* —. 4. Poichè Dio non si è degnato manifestarci quali sieno le *epoche* nostre *fatali*, niuna legge può più dirsi giusta, niun gastigo, niuna lode, niun biasimo: comandare a chi non può obbedire, e punirlo se manca, egli è l'eccesso della iniquità e dell'assurdo. Il Damiron dunque espone la giustizia umana o a perpetua paralisi o a replicate ingiustizie.

5. *Assurdo delle epoche fatali* —. 5. *Le epoche fatali* delle società poi, chi può dire quante libertà dovranno incatenare per anni ed anni! L'unità sociale non ha una volontà sociale distinta dalle particolari; in concreto ella opera con le volontà particolari degli individui; queste dunque dovranno in tali *epoche* essere perpetuamente sotto l'impero della necessità.

Conclusione di questa breve confuta —. Queste e tante altre illazioni, che potrebbero dedursi dal sistema del Damiron, ne mostrano ad evidenza la insussistenza. Con l'ammettere e negare alternativamente or la *prescienza* or la *libertà* egli viene ad abbracciare alternativamente tutti gli assurdi del *fatalismo* e dell'*ateismo* che riprova egli stesso; e ciò perchè?..... perchè non comprende *come* Dio possa *prevedere* se non *prestabilisce*. Ma comprende egli forse *come* Dio

ci dia un *essere* che è nostro, eppur sostenuto da lui? *come* formi in noi la intelligenza, la volontà, la forza? *come* trasmuti le sostanze, *come* comunichi il moto, *come* trasfonda con la parola il pensiero? Or se in tutti questi fenomeni ammettiamo il *fatto* senza comprenderne il *come*, per qual motivo nella libertà soltanto vogliam negare il *fatto* d'altronde sì evidente all'intimo senso. solo perchè non ne comprendiamo il *come?*

(XVI) Il Gall ha detto una verità senza ben comprenderla, quando ci dice in altro proposito: = *Cette liberté ne serait qu'une faculté contradictoire en elle-même, puisqu'elle ferait agir raisonnablement ou déraisonnablement, justement ou injustement, enfin bien ou mal, mais toujours sans motif* (T. I, pag. 263). Verissimo: se la libertà fosse una *facoltà*, sarebbe un essere contradittorio, poichè sarebbe una *tendenza a non tendere: tendenza* perchè facoltà (23), *a non tendere* perchè libertà. Ma se ella si riguardi solo come dote della volontà riguardo ai beni limitati, nulla ha di contraddittorio; giacchè la facoltà ha per obbietto suo proprio il bene infinito; ella è dunque vera tendenza; la dote di libertà riguardo ai beni limitati è essenzial conseguenza della sua illimitatezza (51); lungi dunque dall'essere contraddittoria, sarebbe contraddittorio l'opposto, cioè una volontà non libera. Ma dall'esser libera non ne siegue che ella operi senza motivo = *toujours sans motif* =: suo motivo è il bene; ma quando non è illimitato, non è proporzionato ad imprimerle moto necessario; epperò se ella non vi aggiunga la propria determinazione, riceverà un impulso, ma non concepirà movimento, come una rupe non è mossa dall'urto dei flutti se non quando ella trovisi per sè disposta a squilibrarsi o cadere.

(XVII) Il dottissimo Bergier propone ai fatalisti una piacevole scommessa: Voi dite che quanto io opero, è necessario, non è in mia mano; volete voi scommettere uno scudo che fra un'ora io mi metterò a sedere? Se io non sono padrone di me, la scommessa è uguale; posso indovinare io, potete indovinar voi. Qual è quel fatalista che vorrà scommettere? Sia pur certo che gli farò perdere il suo danaro.

(XVIII) A meglio spiegarci sarà opportuno prevenire una obbiezione che sorger potrebbe, sembrando

forse a taluno che dalla nostra dottrina debba inferirsi che la libertà suppone imperfezione nella volontà, come il discorso la suppone nell'intelletto; epperò come in Dio non è successione di discorsi, così non sarà libertà di elezione. Ma la obbiezione vacilla per più capi: 1. Il motivo per cui il discorso suppone imperfezione, è perchè suppone successivo progresso nel conoscere; la quale imperfezione si partecipa anche alla volontà che *delibera dubitando*. Or questa doppia imperfezione è nell'uomo, non è in Dio. 2. Ciò in che consiste propriamente la perfezione della ragione, è il comprendere la connessione che passa tra il principio e la conseguenza; ciò in che consiste la perfezione della libertà, è l'ottenere il fine senza essere determinata a mezzo veruno; e queste due perfezioni sono in Dio per eccellenza. 3. Nell'ordine teoretico tutte le conseguenze sono già rinchiuse necessariamente nel principio, onde il non ravvisarvele è solo per debolezza di mente; ma nell'ordine pratico tutti i mezzi non sono necessarî al fine, onde il non adoprarli tutti non mostra debolezza di volontà o di forza.

Dal fin qui detto potrà comprendersi la soluzione della difficoltà. Tanto è falso essere la ragione imperfezione, che anzi ella è una sola e medesima facoltà con l'intelletto, come la libertà con la volontà; dunque 1. la premessa dovea dire = Come la successione nel discorso suppone imperfezione di mente, così la successione nelle elezioni imperfezione di volontà =, ed è verissimo; 2. la conseguenza avrebbe dovuto dire = Come in Dio non è successione di discorsi, così non sarà *successione* di elezione =, e sarebbe pur verissimo; 3. Dio è somma ragione, perchè abbraccia la relazione di tutte le verità senza verun raziocinio; è somma libertà, perchè ottiene il proprio bene senza verun mezzo, e ne adopra alcuni per pura sua volontà. L'uomo è ragion limitata, perchè abbraccia la connessione della verità limitatamente e successivamente; ha limitata la libertà, perchè non ottiene il suo bene senza l'aiuto dei mezzi, e questi sono limitati di numero e dubbiosi nella scelta. Degnissimo di leggersi in tal proposito è l'articolo 2. delle effemeridi siciliane pag. 23, num. 76, gennaro 1840 scritto dal ch. prof. Mancino intorno alle opinioni del Cousin sulla libertà della divina volontà.

(XIX) Non è possibile pur nominare *organo di senso morale*, senza che corra tosto il pensiero al famoso Gall, e alla sua *origine delle qualità morali e delle facoltà intellettuali*, titolo del primo tomo dell'opera sua *sulle funzioni del cervello*. In esso l'A. si adopra a tutt'uomo per discolparsi dal materialismo imputatogli (*) e da quel che ne consiegue assolutissimo fatalismo. Io accordo all'A. che se egli si limitasse a stabilir la necessità degli organi come mezzo di sensazione e come condizione dell'esercizio dell'intelletto e della moralità, potrebbe esser accusato a torto di materialismo. Ma chi dice che *les facultés spirituelles n'agissent que par le moyen de la matière*, lascia almeno in dubbio se senza questa potrebbero agire. E chi inoltre ripone la libertà nell'*esser determinato* da questi mezzi moltiplici, merita esser riguardato come concentrante l'uom tutto quanto nella materia. « Le facoltà, dice egli, sono distinte dall'organismo »; ottimamente, ma ne dipendono *tutte:* dunque l'uomo non ha operazione immateriale, non ha essere immateriale. Sembra che l'A. riduca la reità del materialismo al non conoscere se non *materia;* l'A. riconosce anche delle *facoltà*, epperò si crede assoluto della taccia di materialista. Ma il materialista ben può conoscere delle forze, delle facoltà: (e qual è oggimai quello stupido che non vegga in tutto l'universo se non materia?) se non che queste forze egli le riguarda come sì dipendenti dalla materia nell'operare, che senza lei nulla possono, come nulla è senza materia la attrazione, la forza vegetante ec. Ecco in qual modo il Gall riguardar sembra l'anima umana; onde la sua immortalità non è punto più dimostrabile che l'immortalità della vegetazione, o della coesione le quali cessano se perdono la materia in cui sussistono. La taccia dunque di materialismo, checchè ne sia dell'A., non può tergersi dal sistema. Intorno all'accusa di fatalismo veggasi la nota (XIII).

(XX) Questa necessità mal concepita dal Romagnosi forma uno degli errori capitali che guastano tutta la teoria del suo *Dritto pubblico*, che egli appoggia tutto sulla necessaria tendenza al piacere e al dolore (§ 77)

(*) Fonctions du cerveau, t. I, pag. 251, e segg.

e sulla necessità del vivere sociale per giugnere a godere (§ 415 ed altri ivi citati). Non prenderò qui a confutarne le ree conseguenze: solo osservo che se io gli nego la necessità del viver sociale e del piacere per esser felice, tutta la sua teoria è caduta. Or da quanto si disse finora sulla felicità e perfezione umana parmi chiaro abbastanza che la felicità non esige nè l'uno nè l'altro per necessità assoluta, benchè l'uno e l'altro sia mezzo efficacissimo ad ottenerla.

(XXI) Della idea che porge il Romagnosi intorno alla obbligazione si è detto altrove (93, seg.). Il Burlamacchi tratta di questa materia in tre capi principalmente: nel VI della prima parte del dritto naturale al § IX e seg., nel IX § X e seg., e poscia nel c. VII della seconda parte; ed è questo più propriamente il luogo ove pretende assegnarci la radice ultima di ogni obbligazione. Qui ricorre egli alla *necessità finale* (nel § 6) e stabilisce che ogni regola è obbligatoria, perciocchè ella è un mezzo sicuro di giugnere ad un fine; ma siccome non istabilisce la necessità di questo fine, la sua obbligazione si rimane in istato puramente ipotetico, e può esprimersi in questa forma = *Se* vuoi conservarti e migliorarti, *è necessario* ec. =. Or questa è una idea di obbligazione affatto incompleta, simile alla obbligazione delle regole grammaticali o di altra arte qualunque, in cui *se si vuole* il tal fine, *è necessario il tal mezzo*. Vero è che conservarsi e migliorarsi sono un dovere, ma non sono la radice di ogni dovere; e principalmente nella teoria del Burlamacchi che confonde la felicità col piacere (P. 1, C. 2, § 1).

Nel § 10 si propone l'obbiezione che = niuno può obbligar se stesso; or la ragione non è che un attributo dell'uomo; dunque non può obbligarlo =. L'obbiezione era sciolta in un momento, se le teorie della obbligazione fossero state stabilite a dovere: bastava osservare che l'uomo è obbligato non dalla pura sua ragione, ma dalla legge eterna per quella rappresentatagli. Ma l'A. si involge in un labirinto ove in sostanza non fa che ripetersi, lasciando sussistere intera la difficoltà; lo stesso può dirsi del § XI ove propone una seconda obbiezione, non meglio sciolta della prima (*).

(*) L'obbiezione seconda consiste in questo = non si dà

Passa poi nel § XIII, 2, a concludere che l'uomo è obbligato anche dalla volontà di Dio; ma se alcuno gli domandasse il perchè, qual risposta ne avrebbe? che egli è in una dipendenza necessaria dal Creatore. Ma perchè? chi lo obbliga a dipendere dal Creatore? Ricorro al c. IX della prima parte § 6, e trovo che l'essere di Creatore non basta; ma che (§ 8 e 9) il vero fondamento della sovranità è la *potenza*, *sapienza e bontà*. Ma anche qui la teoria dell'A. vacilla, giacchè ne seguirebbero due conseguenze falsissime: 1. che chiunque mi supera in quelle tre doti è mio superiore; 2. che un superiore cessa dai suoi dritti tosto che alcuna ne perde.

Bastino questi pochi cenni a mostrare la poca profondità di questo A. in materia di filosofia, e il pericolo di sue dottrine.

Le idee del dovere presentate da Wolfio e da Elvezio si troveranno notate di saggie censure presso il ch. sig. barone Galluppi (*) che le riduce alla morale del-

obbligazione senza superiore obbligante; se l'uomo è obbligato dalla sola ragione, non ha superiore che l'obblighi =. La risposta dovea darsi come alla prima; ma l'A., oltre altre risposte inconcludenti, fa una retorsione di argomento, dicendo che se l'uomo non è obbligato dalla ragione ad obbedire al superiore niun superiore potrà obbligarlo. Per poco che si analizzi, si vedrà il debole o l'equivoco sì della obbiezione che della ritorsione, in cui non si comprende se si parli di un superiore creato o increato, se la ragione formi la obbligazione o soltanto la manifesti. Mettiamo in chiaro le dottrine. La volontà non può esser legata se non dal bene; la ragione non è il bene, ma solo la manifestatrice del bene; dunque ella non forma ma sol manifesta la obbligazione. Il superiore creato non possiede la pienezza del bene, dunque non può *per sè* obbligar la volontà. Solo il Creatore possiede *il bene*, e può legarne naturalmente l'acquisto a certe azioni; Egli solo *per sè* può dunque obbligare naturalmente la volontà dell'uomo, mostrandogli per mezzo della ragione la connessione di queste azioni col bene a cui l'uomo irresistibilmente agogna. Che se il Creatore manifesti essere suo volere che ad un uomo si obbedisca, questi potrà obbligare non *per sè*, ma per potere comunicatogli dal Creatore.

(*) Filos. mor. § 22 seg.

l'interesse, da lui poscia confutata al § 32, seg. Il sig. Ancillon citato dal medesimo definisce, dice egli, *il dovere = la volontà generale del genere umano =*; a dir vero questa definizione mi sembra anzi storica che filosofica. Una definizione filosofica dee spiegarmi *che cosa è* il definito, non già raccontarmi *dove* egli *si trova*. Or la definizione dell'Ancillon, intesa nel senso più plausibile, mi fa sapere che io troverò l'universalità degli uomini consenziente in ciò che è dovere, ma non mi dice *il dovere chè sia*. Dissi *intesa nel senso più plausibile;* perocchè se, prendendola per una vera definizione, intendessimo la volontà umana esser la cagione che costituisce il dovere, cadremmo nell'errore del Rousseau che dà al popolo una assoluta indipendenza nel crear le leggi, e potremmo in breve coll'Hobbes dare al principe il dritto di crear la morale.

Il principio di dovere del Kant addotto dal lodato sig. Galluppi non è meno infelice: il comandarmi di *operare in modo che la massima con cui mi regolo possa regolare il genere umano*, è un dirmi che io viva da uomo, cioè un non dir nulla. Conciossiachè con questo aforismo io non conosco nè *che sia dovere*, nè *quali sieno i miei doveri*. Come potrò dunque conoscere i doveri del genere umano, e dargliene in me stesso la norma?

(XXII) Essendoci adoprati a stabilire colla maggior chiarezza possibile la nostra dottrina, altro non faremo che citare i principali sistemi contrarî accennandone il debole. 1. Secondo il Burlamacchi, il Finetti, il Droz ec. la ricerca di tal principio è inutile, basta che sia retta la morale. Ma, di grazia, in che consiste la utilità dei principî scientifici? = Senza principio primo, dicono, si possono conoscere i secondi =. Certamente: come si può essere muratore senza saper l'architettura, cantante senza contrappunto. Ma si saprà egli la causa del secondo senza conoscere il primo? Certo che no. Or la scienza non consiste ella appunto nella connessione delle conseguenze colla lor causa? Dunque se non si conosce il principio primo, la scienza sarà sempre imperfetta. La ricerca di tal principio è dunque utile non a conoscere precisamente le conseguenze, ma a conoscerle scientificamente, e come dedotte da quell'unico fonte.

2. Rifiutato l'unico principio, Burlamacchi, Buddeo, Finetti ed altri ne ammettono tre, *pietà*, *amor di sè*, *socialità*. Ma se questi precetti non riguardassero un *bene*, potrebbero dirsi doveri naturali? Certo che no. Dunque il dovere di fare il bene è principio primo anteriore a codesti tre doveri. E questo unico principio è talmente necessario, che viene ammesso implicitamente anche da lor che lo niegano. E in verità potrebbe più dirsi *una* la legge di natura, se tutta non fosse ad un solo principio subordinata? Ogni ordine suppone essenzialmente *un* principio di ordine; se dunque la serie dei precetti naturali costituisce l'*ordine* morale, ella dee aver *un* principio — Molte possono essere le verità per sè evidenti da cui si parta —; verissimo: ma perchè son elleno evidenti, se non appunto perchè evidentemente incluse nel primo principio? perchè per esempio è egli evidente la *pietà* esser dover naturale, se non perchè è evidente che ella è *il bene* in ordine a Dio?

3. Secondo Hobbes (a cui s'accostano senza avvedersene non pochi altri) il primo principio è di serbar la pace o far guerra per ottenerla (*). Se fosse questo il primo principio della legge naturale, i nostri doveri verso Dio e verso noi medesimi sarebbero aboliti; altrettanto può dirsi del

4. Sistema del Puffendorf e di altri che tutta la legge di natura riducono alla *Socialità*.

5. Il Tomasio ed altri la riducono alla conservazione e felicità della vita presente; ed è questo in sostanza il sistema del Romagnosi (V. la nota VIII).

6. Molti altri abbracciano per primo principio certe massime più o meno indeterminate, che possono generalmente ridursi o al nostro sistema, se si spiegano del *bene ordine fine* ec. *ragionevole* (258); o al sistema epicureo, se del *materiale*.

7. Intorno alla teoria del ch. sig. barone Galluppi diremo in altro proposito (XXIX). Frattanto la dimostrazione data nel decorso della nostra opera, e le osservazioni di questa nota al num. 2 mi sembrano atte a mostrare ciò che dal ch. A. vien negato (**) *i doveri dell'uomo potersi dedurre tutti quanti da un solo principio conoscitivo.*

(*) De Cive c. II, § 2.
(**) Filos. morale § 36, pag. 157.

Non so poi comprendere come, dopo aver negata questa unità di principio, il ch. A. si sforzi con tanta arte di ridurre i doveri dell' uomo verso se stesso ai doveri verso gli altri (*). Egli si gitta così volontariamente sul letto di Procuste senza veruna necessità; giacchè chi ammette due principi, ben può ammetterne e tre e quattro e cento se occorresse.

D'altra parte il pretendere che l' uomo non sia obbligato a procurare la propria felicità se non per giovare altrui, involge una segreta contraddizione ed un precetto impossibile. Precetto impossibile, perocchè è impossibile che l' uomo abbia agli altri maggior amor che a se stesso; contraddizione segreta poichè ne siegue che io sono e non sono obbligato a procurar la altrui felicità. Imperocchè io domando: perchè son io obbligato a procacciar l' altrui ben essere? Perchè sono miei simili, risponde il ch. A. (**). Ma se sono miei simili, debbo a loro ciò che debbo a me stesso; se dunque non sono obbligato a procacciare il mio ben essere, come sarò a procacciare l'altrui?

L'appigliarsi a questo motivo impossibile e contraddittorio de' doveri verso se stesso di cui il senso intimo ci mostra la falsità, nasce nel ch. A. dall'aver adottati due principi primi, e dall'avere stabilito col Kant che dove è interesse proprio ivi non può essere virtù (***). La nostra teoria che concilia la virtù e l' interesse in un principio unico, riunisce i vantaggi dei due sistemi estremi, e nasce da un fatto innegabile cioè dall'amore insaziabile di felicità.

(XXIII) Lo stesso può vedersi in ogni scienza ridotta a principi esatti: l'oggetto della metafisica è *l'essere*, e il suo primo principio è = *l'essere è* =; della matematica è la quantità, e il suo primo principio è la inalterabile costanza della quantità = *aequalibus aequalia* ec. =; della geometria il primo principio è la definizione della linea retta, primo elemento della quantità continua; e così delle altre. Per questo stesso mo-

(*) Ib. § 64, pag. 294.

(**) Filos. morale § 31, pag. 128. *Riguarda costantemente e senza eccezione ogni uomo come un altro te stesso.*

(***) Ib. § 154. *Questa prudenza non diviene virtù se non quando ha il bene degli altri per iscopo finale.*

tivo il supremo principio di ogni scienza a parlar propriamente si ritrova nella metafisica, perchè ogni scienza studia l'*essere* di qualche cosa, e l'*essere* è il proprio obbietto della metafisica.

(XXIV) Lungi da noi il pensiero di asserire che la ragione dell'uomo conosca nel fatto la legge tutta di natura con le sole sue forze; mostreremo ben presto (c 9) quanto le sia stato necessario il dono dalla rivelazione; ed appunto perchè fu necessario, le venne dal suo fattore compartito sul primo suo spuntare, come evidentemente dimostrasi da mille dotti controversisti. = Ma a che dunque insegnarci dritto *di natura*, domanderà taluno, se a conoscerlo non può il *naturale* raziocinio arrivare? = Molti confondono queste due proposizioni: il *dritto di natura può dimostrarsi con la sola ragione* = *il dritto di natura si conosce con la sola ragione* =. Ma in verità il divario è immenso, essendo talora assai più arduo trovar le verità che dimostrarle. Conosce un geometra praticamente sperimentalmente una verità? ci si adoprerà con la sua ragione si costantemente che giugnerà alla perfine a trovar la via di dimostrarla. Così Archimede studiò la proporzione del diametro alla circonferenza aiutato dal suo poligono. Ma quando la verità è ignota o dubbia, quanto è difficile con la sola ragione il rinvenirla l'assicurarla! Ogni errore ci lascia incerti, se sia errore di tesi o di raziocinio; ogni obbiezione può essere una verità o un sofisma. L'assunto adunque del filosofo non è di trovare da sè solo tutte le verità, ma di studiare quei vincoli di ragione che le rendono necessarie, e quella genesi intellettuale per cui l'una deriva dall'altra. Nel che la filosofia cattolica ha obblighi inestimabili alla rivelazione, da cui in molti articoli ella ha la certezza assoluta prima ancor di trovare la dimostrazione. Onde non solo empio ma poco filosofico è il rimprovero fatto dal Cousin alla filosofia degl'italiani di *essere ancora nei lacci della teologia* (*). Di grazia spiegatevi, signor Cousin; intendete voi dire che i filosofi italiani adottano dei fatti di rivelazione per principî a dimostrare le verità filosofiche? sarebbe ciò un mostrarsi o calunniatore o ignorante, e voi non siete nè l'un nè l'altro. Intendete che

(*) Sont encore dans les liens de la théologie. Intr. leç. 11.

i filósofi italiani cattolici credono prima per fede molte di quelle verità che con la ragione poscia rendono evidenti? questa è la condizione di tutti i cattolici incominciando da quei di Francia; anzi la condizione di tutti i filosofi che prima hanno creduto o ai sensi o all' autorità ec., poi hanno dimostrato col raziocinio. Il vostro rimprovero dunque non può aver che due sensi: o asserire che non si può esser cattolico e filosofo insieme, ed è uno smentire quanto voi stesso scriveste sulla filosofia scolastica (*); o asserire che si dee discredere in filosofia ció che si crede in teologia, e questo sarebbe una *bizzarra transazione* con cui il filosofo cattolico *fingerebbe di credere per una parte ciò che negherebbe per l'altra* (**).

(XXV) Farebbe ridere chi ci dicesse che gli orologi si formano a caso dalla limatura del metallo che cade di mano al fabbro, mentre egli lavora; e che l'uomo se ne serve a segnar le ore, perchè in essi ha scoperta questa proprietà: chi non vede in quelle ruote in quella catena ec. un disegno unico diretto ad un fine con mezzi proporzionati?

(XXVI) Io comprendo che entro qui nel laberinto del kantismo, perchè il *soggettivo* dee senza dubbio modificar l' *oggettivo* (Ved. Villers *philos. de Kant* pag. 112, seg.); ma mi è forza supporre sciolto giá in metafisica il problema, di cui non fo qui che rammentare gli elementi. Avvertiró solo che chi volesse col Kant mettere in dubbio se l'intelletto tenda al vero obbiettivo, faria lo stesso che se mettesse in dubbio ogni tendenza al vero; giacchè il vero è la conformità del nostro giudizio con gli obbietti. Il kantismo è dunque l'abolizione della filosofia. Quando si giunge a dire (pag. 301) = L'entendement ne tire pas ses lois de la nature, c' est lui qui donne des lois à la nature =, allora l'idealismo è completo, nè si può più sperar filosofia che spieghi la natura: ogni filosofia è ridotta a

(*) Sa somme (di s. Tommaso) est un des grands monuments de l'esprit humain, et comprend avec *une haute métaphysique* un sistème entier de morale et même de politique; eppure s. Tommaso era cattolico (Cous. hist. de la philos. t. I. pag. 312).

(**) Un compromis bizzarre ec. (Ib. 361).

spiegar l'*io*, e l'autore lo confessa più volte. E assurdo sarebbe il ragionare contro tal sistema, giacchè la prima risposta che egli farà ad ogni oppositore sarà di domandargli = E voi chi siete? voi siete per me un *fenomeno* subbiettivo e nulla più; i vostri argomenti sono forme della mia ragione che non mi assicurano di obbietto alcuno, sono illusioni trascendenti (pag. 329, seg.) =. Frattanto però, siccome egli stesso mi dice (pag. 394) che = la raison pratique étant la même chez tous les êtres raisonnables; il est donc une raison suprême qui se manifeste à tous =, mi sembra poter dire altrettanto della ragione teoretica. Lo dice anzi egli stesso (pag. 407); ma soggiunge = Non può dimostrarsi =. Ma perchè darmelo nel primo caso come dimostrato con quel *donc*? Se ciò è dimostrato per la ragione pratica, perchè non è ugualmente per la teoretica?

(XXVII) = Ma potete voi negare che, prescindendo anche dalla esistenza di Dio, il quadrato non può essere un circolo? Vi è dunque nel quadrato, indipendentemente da Dio, un principio di essere per cui ripugna alla figura circolare =. Ma di grazia spieghiamoci: che cosa è questo *quadrato?* è una sostanza di forma quadrata? se fosse sostanza, dipenderebbe certamente da Dio principio di ogni essere; se poi ella è una forma, io domando, dove ha ella l'essere? o lo avrà *reale* in qualche sostanza o lo avrà *ideale* in qualche intelligenza; sostanze ed intelligenze create non sono necessarie, dunque in esse non è necessario l'essere del *quadrato*. Resta dunque solo che la necessità del *quadrato* sia nelle idee eterne di Dio.

= Sì; ma da lui non dipende, perocchè Egli stesso non potea far sì che *quadrato* fosse *rotondo* =. Ciò prova che l'essenza delle cose non dipende dalla *volontà* di Dio, ma non prova che sia assolutamente indipendente. Anzi per poco che io vi rifletta, trovo che l'*essere* del quadrato dipende necessariamente dall'*Essere* divino. In fatti quando io dico *il quadrato è non rotondo*, attribuisco al quadrato *un essere* ed essere *finito*, poichè esclude il rotondo che è pure anche egli un essere. Or l'essere finito è quello che partecipa dell'Essere assoluto. Dunque il *quadrato* partecipa l'Essere infinito; però dipende da lui come ogni derivato dipende dal principio onde deriva.

Quindi si vede che la prima obbiezione presa in un certo senso involve un equivoco a cui taluni non pongono mente. *Prescindendo anche da Dio*, dicono, *il quadrato non può essere un circolo:* questo *prescindendo* può significare che l'essere di quadrato ripugna a quel di circolo, anche nella mente di chi non riguarda a Dio cagione dell'esser loro, e in questo senso la proposizione è vera, imperocchè la nostra mente essendo per creazione somigliante alla mente divina, ripugna onninamente a congiugnere questi due termini *quadrotondo*, anche quando non pensa alla cagione dell' essere. Ma se con quel *prescindendo* si pretende che il quadrato pur quando Dio non esistesse (e questo è il senso inteso dagli oppositori) avrebbe *da sè* un principio di *essere* per cui ripugnerebbe al rotondo, questo è 1. un ammettere oltre a Dio qualche altro essere eterno e necessario, 2. è un realizzare delle astrazioni di nostra mente; giacchè, come nota il ch. sig. Galluppi (*), che cosa è mai possibilità interna, impossibilità interna, necessità interna, se non il potere, l'impotenza, la necessità in cui una mente si trova di congiugnere certi termini? son dunque codeste astrazioni della mente; se voi supponete per un momento che *niuna* mente esista, cesserà ogni potenza, ogni impotenza, ogni necessità. Ma siccome ripugna che cessi di esistere la Mente infinita, *per ciò* ripugna che cessi di esistere *in essa* la interna possibilità delle cose.

Dal che si vede non solamente *che* tutte le verità necessarie dipendono da Dio, ma anche *in qual modo* esse ne dipendano: si vede cioè 1. che l'*essere* delle verità necessarie dipende dall'*Essere* divino da cui partecipano l'essere loro limitato; 2. che la loro *attualità* eterna dipende dalla *Intelligenza* divina in cui ab eterno sussistono (**).

Erra dunque lo Storchenau quando a sostegno della contraria opinione ci reca l'esempio di un artefice creato:

(*) Elem. di filos. c. 7, del t. III, pag. 174

(**) Ravvisò tal verità il Cousin ove disse: Une théorie de Scott et d'Occam fait reposer la morale non *sur la nature de Dieu, ce qui serait très-vrai ontologiquement;* mais sur sa volonté, ce qui détruit à la fois et la morale et Dieu même (Hist. de la philos. t. I. pag. 524).

Si ponamus nullum existere artificem.... vera manet haec propositio = non est contradictorium ut ex hoc marmore statua efficiatur =. Erra dico, perché l'essere della materia *marmo* e della forma *statua* non dipendono qui dall'essere e dalla mente dell'artefice, come l'essere del quadrato dipende dall'Essere divino e la sua attualità dalla Mente divina; dunque l'esempio suo nulla dimostra. Se volea renderlo meno inetto, avrebbe dovuto dire = Suppongasi che Fidia mai non abbia esistito; ciò non ostante potrebbe esistere una statuadi Fidia =. Si sarebbe tosto avveduto della contraddizione nei termini, poichè qui Fidia diviene ipoteticamente *causa necessaria* della forma *statua*.

(XXVIII) Poetica dunque, non filosofica diremo la morale del Damiron, il quale personificando la natura e le bestie e le piante e i minerali ci mette seco loro in commercio sociale, e ci obbliga a studiare i *costumi* del cane, del cavallo, del bue, dell'asino affine di *educarli*... (Ved. nota fin. VIII). Stranezze in verità degne di compassione anzi che di confutazione. I doveri morali che ci reggono nel buon uso delle creature sono relazioni che abbiamo o verso di noi o verso Dio o anche talora verso altri uomini. Che se fra gli esseri irragionevoli e l'uomo passasse una relazione *morale*, per cui l'uomo avesse verso loro dei doveri morali, anch'esse avrebbero dei doveri morali verso dell'uomo; il che è tanto assurdo, quanto è assurdo l'attribuir loro intelligenza astratta e libertà. Non vi ha dunque dovere morale se non verso esseri morali. Possiam dimostrarlo anche per altra via. Ogni dovere nasce dal general principio = Fa il bene = (102); se avessimo dovere verso le creature irragionevoli, saremmo dunque obbligati a farne il bene; ma il loro bene è il loro fine, cioè il cooperare a servizio dell'uomo (14); dunque il dovere verso di loro sarebbe realmente un dovere verso l'uomo. In altri termini: il padrone non ha doveri verso il servo *considerato solo come servo;* giacchè l'esser *servo* consiste nell'essere in pro altrui; che se il padrone ha verso i servi molti doveri, gli ha non *in quanto* quelli sono *servi*, ma *in quanto* sono uomini *pari* a lui. Or le creature irragionevoli non hanno altro essere relativo all'uomo se non di servi, perchè questo è il loro fine; dunque l'uomo non ha dovere verso di esse.

(XXIX) Dalla *prudenza* viene accertato il giudizio intorno alla premessa particolare e alla conseguenza che da lei in parte deriva e che forma il dettame di *coscienza*. Ognuno può dunque vedere esser noi in tal materia lontanissimi dalla opinione del ch. prof. Galluppi il quale dalle definizioni che egli dà della *coscienza* e della *prudenza* si vede astretto ad inferire una conseguenza un po' strana = *Spesso avviene che la prudenza è in contraddizione colla coscienza* = (1). La stima altissima che io professo a quel ch. autore più ancora per la sincerità dei religiosi suoi sentimenti che per l'ampiezza delle filosofiche sue specolazioni mi persuaderebbe che questa proposizione fossegli inavvertitamente caduta dalla penna, e che per poco che vi badasse, egli correggerebbe di buon grado codesto abbaglio, il quale se si riduca in espressione pratica, ferisce un animo di delicata onestà quale è certamente il suo. Infatti chi potrebbe sopportare di sentirsi insegnare che *in certi casi l'operare secondo coscienza è una imprudenza;* e che *la virtù della prudenza obbliga ad operare contro coscienza?* E qual è il divario tra la *prudenza* e la *furberia* se non appunto che l'una opera sotto la guida della coscienza, l'altra la contraddice o almen la disprezza?

Sono dunque persuaso che codesta proposizione non è sua; non è nè del suo cuore nè della sua coscienza; ma non ardisco assicurarmi, lo confesso, non ardisco assicurarmi che ella non sia del suo sistema. Avendo egli conosciuta la nozione di *dovere* come primitiva (2) epperò non avendola analizzata, non avendo in essa trovato inclusa la idea di *felicità*, ha dovuto stabilire che l'uomo ha *due ultimi fini* (3) *dovere e felicità*. Se sono *ultimi* entrambi è chiaro che non debbono subordinarsi fra loro. altrimenti uno dei due diverrebbe penultimo (4). Dunque la coscienza dovrà seguire il *dovere*

(1) Filos. morale c. 5, § 48, pag. 217.

(2) § 30, pag. 127, e § 31 pag. 133.

(3) L'uomo ama per se stessa la felicità *come fine ultimo*, e *come fine ultimo vuole il dovere*. (§ 34, pag. 149).

(4) E così avviene al ch. Aut. che uscito appena dalle idee sistematiche, e tornato ai sentimenti del nobile suo cuore subordina l'*interesse* al *dovere* (§ 51, pag. 234) il che

senza badare alla *felicità;* la *prudenza* cercar *felicità* senza badare al *doverè*. Amendue codesti aforismi sono riprovati dalla sana filosofia non meno che dal senso comune; giacchè coscienza e prudenza essendo in un solo soggetto cui è del pari impossibile e il rinunziar all'idea di felicità e l'abolir quella del dovere, i due aforismi divengono impraticabili, divengono inconciliabili.

Nella nostra teoria il fine ultimo essendo un solo cioè il Bene infinito, e da questo nascendo 1. la idea di felicità la quale altro non è se non *il riposo di chi lo consegui;* 2. la idea di dovere morale il quale altro non è se non la *necessità morale risultante da fine necessario* (89); nella nostra teoria, dico, non solo la prudenza non può mai venir a tenzone colla coscienza, ma anzi ella ne forma la guida, aiutandola a determinare i mezzi per giugnere al bene, ultimo obbietto, e alla felicità ultimo riposo verso cui coscienza guida la irrequieta volontà.

(XXX) Così per esempio *dritto naturale*, *civile*, *ecclesiastico* ec. è il complesso di quelle leggi che *dritto* ci guidano al fine della natura, della società politica, della religiosa ec.; *dritto giuridico* è quella facoltà di operare, cui niuno può opporsi senza deviare dal dovere dal *dritto* ordine ec. I latini diceano *ius* il dritto *a iubendo*, perchè non si può comandare se non ciò che è retto; essi davano un nome più pratico e materiale, noi un nome più teorico e spirituale; essi lo deduceano dall'effetto, noi dalla causa.

(XXXI) Singolare è in verità la opinione del Soave (*) che fa consistere la virtù nell'abito di fare azioni buone non comandate o superiori al dovere. E in 1. luogo singolare perchè escluderà dal catalogo delle virtù la fede la speranza la carità, le quali certamente hanno per loro obbietto un dovere. Nè vale il rispondere esser codeste virtù di un ordine soprannaturale; perocchè oltre che si trovano anche nel naturale, dovendo l'uo-

val quanto dire che il *dovere* è propriamente l'*ultimo* fine, a cui cede anche l'amor di felicità. E in verità come sarebbe metafisicamente possibile che *due* fossero gli *ultimi* termini di un medesimo soggetto.

(*) Etica p 2, sez. 5.

mo anche naturalmente e credere e sperare e amar Dio, inetta è quella analisi delle idee che vuol considerarne la natura limitandola ad un solo ordine, mentre l'uso le adatta anche ad altri. Egli è questo non analizzare le idee comuni, ma affibbiare altrui le proprie; maniera agevolissima di determinarne il valore, ma insieme ingannevole a pervertimento di ogni giudizio.

Singolare in 2. luogo perchè esclude dal catalogo delle virtù la *giustizia* la *fedeltà* la *pudicizia* ec. In verità qual è l'orecchio avvezzo al linguaggio volgare che non sentasi ferire da codesta dottrina?

Singolare in 3. luogo perchè annoverando al catalogo delle virtù l'atto di chi salva la patria, di un sovrano che forma la felicità de' suoi popoli, sembra supporre che codeste azioni sieno di supererogazione.

Singolare in 4. luogo perchè ascrive a lode di virtù al Bacone al Cartesio al Lockè al Galileo al Newton l'averci illuminati coi loro scritti. In verità se collo scrivere trattati di ottica di attrazione (e fosse pur delle spiegazioni dell' Apocalisse) si ottien lode di uom virtuoso, la virtù non esige tutta quella forza di animo di che l'autore ci parla, nè mai v'ebbe al mondo tanta virtù quanta è a' di nostri, mentre tanta è smania di insegnare altrui colle stampe.

(XXXII) Senza parlare degli Aristotelici, carattere della cui dottrina è appunto questa unità, citiamo qui solo alcuni celebri fisiologi moderni, che *dal fatto* vitale trassero questa dottrina.

On a considéré l'âme comme essentiellement distincte du corps dans toutes ses opérations, on les a isolés de la maniere la plus absolue; tandis qu'il fallait considérer leur union comme un fait primitif inexplicable ec... Il faut voir l' homme tel qu'il est d'après les faits et dans l'exercice des fonctions sensitives intellectuelles et morales. L'homme est un corps vivant... pénétré en quelque sorte par un principe sentant et pensant, faisant *une même chose un même être* avec lui, soumis a des lois communes ec (Bérard Doctrine des rapports § 394) — De Sauvages crede indispensabile a spiegare le operazioni della fibra vivente o il supporre un motore ignoto, o il ricorrere alla influenza dell'animo... Il nostro proprio senso (diceva egli col profondo matematico napolitano Borelli) ci dimostra che il principio del

moto negli animali è l'anima ec. (Tommasini Fisiol. t. I, p. 80). Whytt non seppe prescindere dall'influenza dell'animo nei movimenti della fibra viva, e cercò... di provare dipendenti da questo principio senziente anche i movimenti involontari e fisici degli animali Non altrimenti il ch. Felice Fontana ec. (Ib. pag. 82, e segg). Comme l'âme est active dans tout le corps, on conçoit sans peine que les actions nécessaires ou involontaires dépendent d'elle — Les actions volontaires... s'exécutent avec conscience... la somme de ces fonctions vitales fait naître l'idée de personnalité ec. Platner ap Sprengel Hist. de la med. t. V. p. 266. il quale soggiugne: Tant d'éfforts inapperçus de l'âme, tant d'éffets des passions sur le corps confondent celui qui veut abandonner à la Métaphysique les affections morales... *on est contraint d'admettre entre la psychologie empirique et l'histoire du corps humain une liaison* plus intime, qu' entre cette dernière et la mécanique ou la chimie (Ib. pag. 269). Grimaud *n' admit qu' un seul et même principe intelligent* simple et pour la vie et pour la pensée; il le considéra comme appliqué a mouvoir la matiere et à lui donner ses propriétés ec. Dumas physiol. t. I, pag. 151. V. Romano, *Scienza dell'uomo interiore.*

(XXXIII) Analoga alla costoro brutalità è la teoria del Gioia sulla felicità, di cui parlammo nella nota VIII. Egli biasima il sistema di coloro che coll'abituarsi a certe privazioni diminuiti i bisogni si credono meno dipendenti epperò più felici. « Il dolore risultante dai bisogni non soddisfatti gli indusse a distruggere tutti i bisogni... Invece di consigliare astinenza generale dalle cose, consigliamo aumento generale delle facoltà necessarie per conseguirle... Notate che avea detto poc'anzi: « Soddisfacendo un bisogno non solo si fa cessare il dolore che l'accompagna, ma si produce anche un piacere. Così chi mangia non solo si libera dalla sensazione dolorosa della fame, ma gusta il sapore delle vivande e si procura una sensazione di ben-essere che si diffonde per tutta la macchina ». E prima: « Il tempo che dura la sensazione si chiama momento felice, il bene è la somma dei momenti felici ». Se dunque l'uomo dee tendere al bene, quei Romani avean ragione di procurarsi frequente il sapor delle vivande e la sensazione

di ben-essere. Ved. Gioia Filosofia P. III, c. 1, p. 194 e segg.

(XXXIV) Strana cosa in vero che il Burlamacchi non abbia veduto in tal distinzione di problemi se non una metafisicheria degli scolastici (V. Dr. nat. p. 1, c. 11, § 9). Ma più strana ne è la confutazione: = Una azione in astratto non è, dice, se non un *ente* di *ragione;* se dunque vi sono azioni indifferenti, come è indubitabile, debbono essere indifferenti in concreto =. Che vale appunto come se dicesse = l'uomo in astratto non è che un ente di ragione; se dunque l'uomo è indifferente all'essere or bianco or nero, or grande or nano come è indubitabile, ei debb'essere indifferente in concreto =; il che come ognun vede è una ridicolezza non che una falsità. O il Burlamacchi pretende abbracciare uno stretto empirismo ed abolire affatto ogni realtà delle idee universali, e in tal caso è impossibile filosofare con lui; o egli ammette nelle idee universali un qualche dritto alla contemplazione del filosofo, e in tal caso dovrà ammettere in queste idee una certa indeterminazione che cessa quando vengono ridotte al concreto. Così sebbene egli è indifferente all'uomo considerato in generale l'esser grande o nano, nero o bianco; pure al momento che io voglio determinar un individuo, debbo assegnargli e statura e colore determinato. Dunque anche le azioni p. es. il sedere il passeggiare possono avere in astratto una cotale indeterminazione che poi si determini quando vengono ridotte al concreto nell'ordine morale, ove nulla può operarsi senza un fine determinato.

Distinguasi dunque attentamente l'ordine morale teoretico dal pratico, l'astratto dal concreto. È egli conforme all'intento del Creatore che si obbedisca al padre? ecco il problema teoretico. È egli conforme all'intento del Creatore che *in questo atto* io obbedisca al padre? ecco il problema pratico, diverso tanto dal teoretico, che può talvolta esigere soluzione contraria.

(XXXV) È nota la stima che fecero i Romani delle loro Vestali per la verginità, gl'Indiani dei loro ginnosofisti per la lor povertà, i Cinesi dei loro Bonzi ec. E generalmente parlando, sembra impossibile che un cuor ben fatto non dia a certe azioni la preferenza sopra certe altre, benchè entrambe oneste anzi obbliga-

torie, quando nelle une veggasi dominar naturalmente la ragione, nelle altre il senso. L'affamato che mangia adempie un dovere, come il pietoso che fa la limosina: pure l'approvazione del senso morale è più pel secondo che pel primo; potrà il secondo divenir obbietto di ammirazione, il primo non mai.

(XXXVI) Or chi crederebbe che il moralista signor Droz nel libro incoronato come l'ottimo dall'accademia di Francia nel 1824, volesse prendere le difese di codesta indifferenza sotto l'usato nome di *tolleranza?* Egli ai sofisti di Francia = Filosofi, grida filantropicamente, rispettate la fede cristiana, e voi o teologi approvate o almen tollerate tutti i sistemi di filosofia completi =. Se per tolleranza egli intende vietare le persecuzioni, sia pur tranquillo: i teologi di Francia nelle persecuzioni sono stati passivi: alla *Conciergerie* al *Carmine* alla *place Dauphine* alle *noyades* l'attività fu privativa dei filosofi. Ma se rispettar la fede vuol dir *credere*, se approvare i sistemi vuol parimente dir *credere*, difficile impresa mi sembra la sua conciliazione in punti contraddittori. Così m'insegna non un teologo ma il corifeo dei filosofi moderni il Cousin: « La distinzione tra le verità di fede e quelle di filosofia è una bizzarra transazione (compromis bizarre) che permette di negar da una parte ciò che dalla altra *si finge* di approvare (*) ».

(XXXVII) L'uom primitivo, il primo germe della *umanità* incominciò la sua vita col *lodare* il suo creatore (Eccli. 17), e avrebbe dovuto insieme cominciarla col *sacrificio* del pomo fatale, con cui dovea riconoscere il supremo dominio del suo Signore. Il mediatore, primogenito del Creatore, uomo per eccellenza (*Ecce Homo*), che venne a ristorar l'ordine naturale dell'universo e perfezionarlo, impiegò la sua vita a *lodare* l'Altissimo (*manifestavi nomen tuum hominibus*), la sua morte a *sacrificarglisi;* e lasciando poi sul labbro della Chiesa, suo mistico corpo, sua società, la *verità* infallibile, e sul suo altare la *vittima*, dalla cui santità viene a ricever pregio il sacrifizio di ogni giusto che si *mortifica* (si uccide misticamente) in onor del

(*) Ved. Cousin Hist. philos. t. I, pag. 361. Ved. anche Leibnitz da lui citato nella nota p. 408, t. II.

suo Dio, altro non fece che perpetuare e perfezionare l'adempimento di questi due naturali doveri *lode* e *sacrifizio*, la cui radice sta nell'atto essenziale di ogni intelligenza che è *cognizione* ed *amore*. Questa *lode* e questo *sagrifizio* dell'uomo - Dio, che dovea un giorno compiere interamente il natural debito dell'uomo con Dio, fu il principio de' riti di positiva istituzione, con cui *ab origine mundi* egli fu simboleggiato, e che dimostrò universale fra i popoli la tradizione di un Riparatore aspettato (Ved. Maistre *des sacrifices*). Il sacrificio dunque del Redentore fu un sublime adempimento del naturale dovere imposto, come a noi, a lui pure dalla assunta umanità; i riti positivi de' sacrifizi che lo precedettero furono una figura profetica di quell'atto solenne; il sacrifizio della Chiesa cattolica ne è una continuazione; epperò i due grandi doveri che ella impone ai suoi ministri, che fanno le veci del suo capo *(pro Christo legatione fungimur)*, sono il *dovere di lodare* che ella chiama antonomasticamente *il dovere* (officium), e il *dovere di sacrificare*.

FINE DEL PRIMO VOLUME

INDICE

DEL

PRIMO VOLUME

SAGGIO TEORETICO

DI

DRITTO NATURALE

VOL. II.



SAGGIO TEORETICO

DI

DRITTO NATURALE

APPOGGIATO SUL FATTO

OPERA

del P. Luigi Taparelli

DELLA COMP. DI GESÙ

VOLUME II.

DEL DRITTO SOCIALE SEZ. I^a.

PALERMO

STAMPERIA D'ANTONIO MURATORI

1841

SAGGIO TEORETICO

DI

DRITTO NATURALE

PARTE SECONDA

DELLA SOCIETA'

PARTIZIONE

Egli è costume di chi spiega dritto naturale il considerare certe classi di doveri dell'un uomo verso l'altro anteriori ad ogni idea di società; e un tal modo di specolare è coerente con tutto il resto della dottrina allorchè la società si riguarda come una pura convenzione umana. Ma siccome il fatto di questa convenzione per confessione di parecchi fra i suoi difensori non è, come poi vedremo, se non una finzione di dritto *(fictio juris)* ed io non amo fondar sopra una finzione quanto vi ha di più sacro ed importante nel commercio fra gli uomini, mi vidi astretto a cercare *nel fatto reale* altro miglior appoggio; e sì mi parve averlo trovato con nulla più che analizzare la idea che ognuno si forma allorchè pronunzia il vocabolo *Società*, e paragonar questa idea collo stato naturale in cui ogni uomo trovasi sulla terra. 299

Non si danno doveri reciprochi senza società

Ecco per qual motivo non credei poter trattare dei doveri reciprochi fra gli uomini se prima non li considerava formanti una qualche società. E in verità, come potrebbero esservi *doveri* reciprochi senza relazioni reciproche? (206) come relazioni senza qualche congiunzione? (*) come congiunzione senza qualche legge? come legge senza legislatore e senza autorità? Data poi la congiunzione di molti esseri intelligenti sotto una autorità comune che altro ci manca per costituire una società? Parvemi dunque ripugnante la voce di *relazioni extra-sociali,* usata dal ch. C. di Haller (di cui per altro ammiro in molti punti la dottrina) nè seppi come introdurmi a considerare i doveri reciprochi se prima non ne stabiliva *sul fatto* le fondamenta, con una attenta osservazione dell'*esser sociale.*

300 Dee dunque chiarirsi prima l' *essere* poi l' *operar* sociale

Questi preliminari erano assolutamente indispensabili nel dritto sociale, diversissimo in origine dall'individuale; imperocchè questo nascendo dall'essere umano considerato nella sua unità personale, obbietto dello studio dei metafisici; mi presentava la sua base già assicurata da essi su terren sodo, nè altro mi rimanea che osservare i fenomeni di un essere già conosciuto. Ma il dritto sociale nasce dallo stato di *aggregazione,* e questa dall'*operar* degli uomini, obbietto proprio del natural diritto. Il natural diritto dee dunque chiarirne la nozione e la esistenza, prima di entrare a scrutinarne le leggi.

Dovetti dunque dividere in due sezioni questa seconda parte del mio lavoro, tentando nella prima di appoggiar sul fatto la dottrina dell'*esser sociale,* nella seconda la dottrina del *sociale operare:* ben inteso che certe leggi *universali* di operare del-

(*) Che vuol dire *relazione?* una cotal *connessione* che passa fra due esseri sia nell'ordine fisico o nell'astratto.

l'uom sociale *considerato in astratto* dovranno entrar nella prima sezione, non essendo possibile dare ragionata esistenza alla società *reale*, senza considerar le leggi di quei fatti da cui ella nasce.

Non ignoro fra quanti scogli io mi inoltro, terribili e fortunosi non tanto pel profondo dei vortici in cui si ascondono, quanto pel soffio tempestoso delle contrastanti dottrine, animose più che mai a dì nostri e intolleranti di opposizione. Dirò più: non ignoro che il conciliare le opposte sentenze è la più odiosa di tutte le imprese, che si tira addosso gli urti e le maledizioni di ambi i lottanti partiti. Ma queste ragioni debbono atterrir coloro che cercano adulatori e laudi; cui preme il vero e nulla più che il vero, altro paventar non può se non l'errore, ed avrà caro il camparne, a costo ancora di urti e di maledizioni. Del rimanente la Verità (se ella parlerà veramente in queste carte) ben sa *comandare al mare e ai venti e far tranquillità.*

SEZIONE PRIMA

TEORIA DELL'ESSERE SOCIALE

CAPO I.

Natura della società.

301 Analisi della idea di società

Nell'atto che dall'angusto recinto dell'individuo io passo all'aperto campo della società ove sì nuova scena invita i miei sguardi, conviene che per qualche momento sulla soglia mi arresti e riconosca il terreno su cui prendo a viaggiare. Io non sono il solo uomo dell'universo, e come ogni altra creatura ha una specie in cui la sua natura si ripete e più o men cresce di numero, così io pure trovo e ravviso in mille altri mille volte me stesso; e tosto che in essi mi ravviso mi unisce con esso loro se non l'affetto almeno il pensiero, il quale segretamente mi dice che io con essi formo una cotale unità, cui dal volgar linguaggio è imposto nome di *Società*.

Or di questa creazione del mio pensiero domando io conto al mio pensiero medesimo, avido di comprendere appieno che cosa egli mi dice quando nomina *Società*. Vuol dire, moltitudine di individui ravvicinati nello spazio? ma in tal caso sarebbe società un sacco di frumento un semenzaio un vivaio una mandra; al che ripugna il comun senso. Sebbene nò che interamente non vi ripugna: fate che nella mandra poeticamente io consideri il toro come arbitro e guida delle sue vitelle; che nelle piante io finga amori e maritaggi; che fra più esseri inanimati io introduca con ingegnoso apo-

302 Ella è solo fra esseri intelligenti

logo conversazione; ecco tosto comparir fra di loro senza disdoro il nome di società, e potranno associarsi non dico lioni e tori e capre e quercie e

canne, ma la lima e il razzo e il sole e l'aquilone e qual altra si voglia inanimata anzi immaginaria creatura (*). *Società* dunque include l'idea di esseri intelligenti; ma la sola intelligenza non basta a far sì che molti costituiscano una qualche unità. Siccome ogni essere intelligente forma da sè un individuo completo, la riunione di molti formerebbe naturalmente pluralità non unità; per ridurli alla unità ci vuole un vincolo che gli stringa; 503
Lor legame non è la unione di tempo o di luogo
nè questo vincolo può essere il luogo o il tempo; giacchè dai confini e del luogo e del tempo non può essere stretta l'immensità della intelligenza; e sol una grossa materialissima filosofia potrla considerar la società come una locale aggregazione, mentre molte società vivono sparse in luoghi disparatissimi, eppure formano moralmente un solo essere. Qual vincolo sarà dunque capace di stringer fra loro esseri intelligenti? Due sono le facoltà essenziali della natura intelligente: facoltà di conoscere facoltà di volere; la 1ª le dà il principio dell'essere morale, la 2ª lo conduce a compimento (138). Se dunque troviamo un vincolo che leghi queste due facoltà avrem trovato il principio di unità per legare gli esseri morali. Ora ognun sa che la facoltà di conoscere non può essere legata 504
Ma solo la unità di fine conosciuto e voluto concordemente
se non dal vero, la facoltà di volere dal bene. Dunque ogni qual volta molti esseri morali diretti dalla cognizione di un vero istesso saranno moralmente necessitati a voler concordemente conseguire quel bene che in lui conoscono, potrem dire esservi *unità* fra di loro. Unità di fine derivante da unità di cognizione, producente unione di volontà, ecco la idea essenziale di società. Toglietene uno dei tre elementi, la società è perduta: fate che cinquanta eruditi si affatichino a trovare l'interpretazione di un

(*) *Vacca et Capella et patiens Ovis injuriae Socii fuere cum Leone in saltibus. Phaedr.*

papiro: tutti lo conoscono, tutti hanno per fine l'interpretarlo; ma se a questo fine non congiungano le lor volontà manifestandosi reciprocamente i loro intenti in modo che ne risulti *un intento comune*, niuno dirà che sia formata fra di loro una società. La *comunanza* non solo di obbietto, ma anche di intento è quella propriamente che compie l'essere sociale, facendo sì che il fine non sia più dei singoli ma della comunità; talchè niuno possa arrogarselo se non comunicandolo cogli altri, bramando e procacciando per essi ciò che brama e procaccia per sè.

305 Epperò concordemente procacciato con mezzi comuni

Dal che apparisce come la congiunzione degli sforzi è nello stato presente dell'uomo conseguenza necessaria della associazione di intenti. Giunti che saremo al possedimento di quel bene infinito cui natura ci spinge, esisterà società per sola comunicazione di fine già posseduto; ma finchè vi aspiriamo, ogni nostra società sempre mira ad un intento non ancora ottenuto (31), mira dunque ad un intento, e per ottenerlo essendo necessari i mezzi, la concordia delle volontà induce per legittima conseguenza congiunzione di mezzi (46).

306 Ed esterni o materiali

Ed ecco come una qualche unione materiale diviene necessaria alle società umane di qualunque specie ed ordine elle sieno, essendo impossibile il congiugnere menti e volontà umane ad ottenere un fine senza adoprarvi mezzi esterni, veicolo necessario affine di comunicarsi e le intenzioni, e gli aiuti reciprochi.

307 Definizione della società

Dal fin qui detto possiamo trarre la definizione e generalissima di qualunque società, e meno universale della società fra gli uomini sulla terra. *Società* nel primo senso è=la cospirazione ossia concordia di molti esseri intelligenti nell'amore di un bene da tutti conosciuto=.*Società umana* qui in terra è=la cospirazione di molti uomini al conseguimento comune di un bene da tutti conosciuto,

e voluto=. Gli elementi analitici dell'*essere* nostro sociale sono dunque *unità di fine, armonia di intelligenze, concordia di volontà, coordinazione di mezzi.*

Penetrata la natura di società non riuscirà difficile comprendere che sia *bene* e *perfezione* sociale. Se *bene* è quell'obbietto a cui tende la natura (16) bene sociale sarà quello al cui possedimento aspira per sua natura la società; e siccome la perfezione di ogni essere dee misurarsi dalla proporzione che esso ha col suo fine, sarà la perfezione della società (13) proporzionale alla capacità che ella avrà di ottener l'intento sociale. 308 Prima idea di bene sociale e di perfezione

Quindi siccome il primo principio di ottenerlo è l'*essere* società cioè unione, la prima essenziale perfezione sociale consisterà nella unità, e tanto sarà maggiore la perfezione quanto maggiore sarà l'unità; siccome il secondo principio per cui può ottenersi è l'efficacia con cui vi si tende, tanto sarà più perfetta la società quanto saranno più energici i mezzi con cui vi tende; che se finalmente ella giunga ad ottener l'intento allora nulla più mancherà alla sua perfezione. Perfezione nell'essere nell'operare nel conseguire, ecco i tre gradi di perfezione che nella società, come in ogni altro essere, ponno considerarsi, e per cui gradatamente innalzandoci noi giugniamo a trovar l'apice della perfezione sociale in quella società beata che porta nome di città di Dio, di Gerusalemme celeste, ove l'unità delle intelligenze e delle volontà sarà somma ed eterna fra le braccia dell'eterno Amore (*), il vincolo che le legherà sarà efficacissimo e soavissimo non altro essendo che l'irresistibile tendenza natla verso il bene appien conosciuto, confortata da soprannatural carità; il conseguimento 309 Tre gradi di tal perfezione: unità efficacia conseguimento

(*) Erit Deus omnia in omnibus — Sint unum sicut et nos — cognoscam sicut et cognitus sum.

sarà perfettissimo congiungendosi Dio e quasi immedesimandosi col nostro intelletto. Ma la società che va pellegrinando sulla terra non potrà mai giugnere a tal grado di perfetta unità: sì, potrà accostarvisi colla unità del fine, e dei mezzi, da
310 cui principalmente dipende la unità di essere e di operazione. Ond'è che possiam distinguere nella società come abbiam distinto nell'individuo la perfezione *incompleta* che consiste nel tendere, la *completa* che nel possedere (41). Questa non è propria della terra (XXXVIII) quella consiste nella *unità* e nella *efficacia*, che sono la perfezione dell'essere e della operazione di tutto il creato, e l'immagine della perfezione del Creatore, uno nell'essere, onnipotente nell'operare.

Perfezione completa e incompleta

CAPO II.

Origine della Società.

311 Molto si disputò fra i pubblicisti intorno alla origine della Società: di chi è ella parto? di natura o di volontà umana?=L'uomo nasce nella società, in lei sola ha perfezione, a lei è portato dalla inclinazione; dunque la società è naturale all'uomo, e il fuggirne sarebbe contro natura; così argomentarono gli uni. Altri all'opposto=tutti gli uomini sono naturalmente uguali; nella società l'uguaglianza si perde; dunque la società, almen la civile, è opera non della natura ma dell'uomo, a cui tutto al più è necessaria la società domestica per for-
312 marsi; ma, formato che sia, egli è libero ad uscirne =. Così gli uni riguardando la società come stato necessario, gli altri come stato fattizio, vengono finalmente a dividersi in quelle due classi estreme in che dividonsi tutte le dottrine filosofiche, idealismo ed empirismo, necessario e contingente ec. (XXXIX) fra le quali entra conciliatrice la

Dottrine estreme intorno alla origine della società

Analoghe alle due filosofie esclusive

filosofia temperata da noi adottata (Intr. pag. VIII) nel dritto naturale, analizzando i due elementi per distinguerli, ma non per isolarli.

Sì, ben potrebbe essere che nella società vi avesse, come in ogni altro obbietto della specolazione filosofica, una combinazione dell'elemento necessario col contingente; e che la dissonanza delle opinioni nascesse anzi dall'essere esclusive che dall'esser false; potrebbe essere che nella società come in ogni altro individuo reale concreto dovesse trovarsi una applicazione particolare di una idea universale, e che se l'idea è necessaria la applicazione fosse contingente. Tale almeno è il parer nostro che prendiamo a sviluppare bramosi di conciliare i filosofi non già col sacrifizio di qualche parte del vero, ma col chiarire ed eliminare il falso. Per riuscirvi con evidenza torniamo ai principî e al filo della opera da cui, solo per dare una chiara idea di ciò che intende ognuno col vocabolo società, ci dipartimmo nel capo precedente. 313 Loro conciliazione

Nel finire la prima parte avevamo presentato un saggio dei doveri dell'uomo e verso Dio e verso se stesso; e tutti gli avevamo dedotti dal primo universal principio *fa il bene*, combinato colla osservazione e dei fatti e della natura delle cose, mezzi che naturalmente ci manifestano gli intenti del Creatore e per conseguenza la natural legge a cui dobbiam conformarci (108). Ci rimaneano da considerare i doveri dell'uomo verso gli altri uomini; e questi pure dovranno spuntar come ogni altro dal general principio *fa il bene* applicato agli altri uomini. 314 Applicazione del primo principio ai doveri verso gli altri

Or che vuol dire il principio = *fa il bene* = considerato relativamente agli altri? Vuol dire = compisci relativamente ad essi l'intento del Creatore = (19 segg.); intento che io debbo riconoscere consultando i fatti di natura (108). Qua dunque mi volgo e domando a me stesso quale secondo

i dettati di natura dovette essere rispetto a loro l'intento del Creatore? La risposta è evidente ad ogni più rozzo ingegno: ogni uomo ebbe dal Creatore quella natura stessa che ebbi io; dunque l'intento del Creatore è per ciascun di loro quel medesimo che per me contemplai (P. I, c. 10). E per conseguenza il mio operare relativamente ad essi tanto sarà più perfetto, quanto più concorrerà a procacciar loro ciò che procacciar debbo per me medesimo.

A determinare i miei doveri verso gli uomini non ho dunque altro a fare che volgere a loro quelle varie forme in cui mi si presentò il principio universale considerato relativamente a me stesso (259). Da questa materiale trasformazione otterrò dunque per ragioni analoghe le seguenti formole tutte in sostanza equivalenti: = *fa l'altrui bene, fa che altri tenda al suo fine, che conservi l'ordine, che viva onestamente, convenevolmente, che ottenga la sua perfezione, che si renda felice, che tenda a Dio, che manifesti le perfezioni divine, che dia gloria al suo Dio* =. Paragonate, lettore cortese, queste formole con quelle che esprimono i doveri dell'uomo seco stesso (l. c.) e vedrete che esse non sono se non una trasformazione dell'universal principio morale applicato o all'obbiettivo o al subbiettivo. Che se ulteriormente vogliate considerare come il desiderar bene altrui è ciò che suol dirsi *benevolenza*, o *amore* vedrete il principio sociale ridursi alla nota formola = *amare altrui come se stesso* =. Tutte queste varie espressioni di un medesimo principio trovansi adottate da vari moralisti, come fondamento dei doveri verso gli altri (XL).

315 Dobbiamo amar gli altri *come* noi, non *quanto* noi

Avvertite per altro a non prendere equivoco, e non inferire dal debito di amare altrui *come* se stesso il debito di amare *quanto* se stesso. L'amore è una tendenza della volontà (31); e la tendenza

è moto, (III). Or nel moto altro è la *qualità* ossia direzione, altro la *quantità* ossia *intensità:* la direzione è determinata dal *fine* e dalla *via* per cui vi si giunge; onde due navi che da Palermo salpano per Napoli hanno la stessa direzione; la intensità dipende dal *principio* impellente, onde due navi avranno la stessa intensità di moto se sotto l'impulso del medesimo vento avranno le medesime 316
proporzioni di statica. Or così la *tendenza* con cui vogliamo il bene altrui ha la stessa direzione di quella con cui vogliamo il proprio giacchè è rivolta al medesimo *fine* passando pei *mezzi* medesimi. Ma *i principî* di questa natural tendenza sono eglino uguali? La tendenza al bene e proprio e altrui nasce, come ogni altra tendenza, dalla natura nostra e dalla apprensione di qualche bene dalla quale apprensione ella viene determinata (29); epperò quanto più quel bene sarà strettamente connesso colla perfezione della natura che tende, e più vivamente conosciuto dalla apprensione della mente, tanto sarà più intenso l'impeto della tendenza. Or egli è chiaro che il bene *mio* è più connesso colla *mia* natura che il bene altrui, giacchè al bene altrui io tendo solo in quanto la sua natura *somiglia* alla mia. Ma al *mio* vi tendo in quanto esso è perfezione della natura in me individuata; or la *somiglianza* è assai meno connessa col soggetto che la *identità*. Dunque è chiaro che *per parte della natura* debbo amar più il bene mio che l'altrui.

L'amor altrui ha tendenza simile ma principî meno gagliardi

Ma più poi se riguardasi la *apprensione,* altro principio della tendenza; giacchè essa mi fa conoscere più vivamente il *me* che il *fuor-di-me*, e per conseguenza mi presenta in forme assai più evidenti e il bisogno che ho e la proporzione dell'obbietto a soddisfarlo, di quel che ella me gli rappresenta in altrui.

317 Il sacrifizio

Dunque l'amor verso il prossimo se debbe es-

di sè non è sacrifizio del proprio bene

sere *simile* all'amor di sè, non dee però ragionevolmente essere *uguale;* molto meno poi potrà essere maggiore come vorrebbe il ch. professore barone Galluppi (XXII) col divenir *cagione* dell'amor di sè. Vero è che in certi eroi veggiamo splender talora dei tratti di tal generosità, che fanno quasi illusione alla mente e la persuadono aver essi preferito l'altrui bene al proprio. Ma questa illusione suol nascere dalla men ragionevole idea con cui si suol dir *bene* il piacere o l'utile, mentre il vero bene della intelligenza è l'*ordine* (21) la cui bellezza tanto splende più sublime quanto è maggiore nell'atto eroico il sacrifizio o dell'interesse o del piacere (VI'). L'eroe dunque che sacrifica altrui o beni o agiatezza o riputazione o vita mentre sembra rinunziare al bene proprio, vola realmente con impeto a quel *suo bene di ordine* per cui è creata la *tendenza intelligente* che chiamiam volontà: bene *vero*, ma dagli animi volgari rimirato sol fra le nebbie di quelle dimostrazioni che convincono la ragione senza infocar gli affetti; mentre gli animi sublimi vi si affissano con una specie di intuizione, che repentinamente ne mostra lor la bellezza, e li trasporta.

518

Ma neppur è calcolo di egoismo interessato

Questo *amor del ben proprio* è dunque ben altro che quel vile e studiato *interesse ben calcolato* sul quale gli epicurei antichi e moderni (di qualunque tinta essi sieno) pretendono appoggiare con lambiccate dimostrazioni gli slanci di un cuor generoso. Nelle costoro teorie l'eroe ama l'ordine perchè ne spera piacere; nelle nostre sprezza il piacere perchè ama l'ordine.

519

Dal dovere di amare altrui nasce la società

Abbiamo stabilito come primo naturale risultamento del principio morale applicato alle relazioni fra gli uomini il dovere di *amarli*, ossia di volere e procacciare il loro bene. Ora stabilito un tal dovere voi già vi trovate in società non dico solo senza avvedervene, e senza verun atto o patto po-

sitivo con cui intendiate legarvici; ma a dispetto di qualunque opposizione con cui pretendeste uscire dai suoi legami. Imperocchè ditemi, di grazia, che cosa è *società?* Società, abbiamo noi detto (307) è *il cospirar di molti uomini al conseguimento comune di un bene da tutti conosciuto e voluto;* or in forza del principio universale = *fa il bene* = voi siete tenuto a cooperare con ogni altro uomo affinchè egli ottenga quel bene istesso a cui voi aspirate per natura (314); voi dunque vi trovate legato in una universal società cogli uomini tutti per ciò solo che siete uomo al par di loro, e creatura di un medesimo Artefice. E questa società, come voi ben vedete, è società necessaria, nata dai principî essenziali della umana natura che sono intelletto tendente ad un Vero unico (112) e volontà tendente ad un unico Bene (XLI).

Questa conseguenza che risulta dalla applicazione della idea di società allo sviluppamento del primo principio morale concorda coll'insegnamento naturale della coscienza la quale riguarda come sacri i doveri di umanità verso qualsivoglia mortale e ci rappresenta l'uman genere sotto l'aspetto di una sola società; onde si nomina sì spesso col vocabolo di *società umana*. Questa locuzione ordinariissima, la quale è contraddittoria o almeno metaforica in bocca a chi non considera ogni uomo come cospirante cogli altri ad un fine istesso, è nelle nostre dottrine, e nel senso intimo di ciascun uomo la espressione fedele delle prime relazioni sociali, base di ogni altra società. Sì: ogni uomo è membro di una società universale, di una sterminata famiglia che tutti abbraccia i figli di Adamo, e li guida concordi all'obbietto infinito dei voti comuni. 320 Prova di senso comune

In fatti scontrandosi fra loro due incogniti che abbiano sensi di umanità non si trovano essi tosto in atto di adoprar concordemente i loro mezzi ad un 321 Prova di fatto morale: socievolezza naturale

fine comune? Fatevi coll'immaginazione spettatore di due europei che si incontrano nel Saara o nello Step: voi li vedete tosto sforzarsi di metter in comune i loro mezzi col sussidio del linguaggio; e quanto gioiscono se possan almen rozzamente capirsi! E dove mira tosto il loro conversare? mira *ad informarsi* reciprocamente, vale a dire a tendere concordemente verso il *vero;* mira ad ottenere ed a recare sussidio, vale a dire a tendere concordemente verso il *bene.* E guai se l'uno si avvedesse che l'altro procede o con mala fede o con intenzioni ostili, vale a dire che disegna appropriare *a se solo* o il vero o il bene! Lo accuserebbe tosto di violar le leggi *di umanità;* le quali altro finalmente non sono se non le leggi della società universale che lega fra loro tutti gli uomini, e gli obbliga ad unire gli sforzi per tendere al fine comune. Ben presto, se l'offensore non torna al dovere li vedrete contrastare e con parole e con fatti. Credete voi che per tal contrasto sia rotta fra loro la società? Ma di grazia, e che pretende l'offeso qualor procede da uomo cioè secondo ragione, se non ridurre l'offensore ai termini dell' onesto? or
322 l'onesto, già lo sappiamo, egli è il bene propriissimo, il bene specifico dell'uomo (20); dunque quel medesimo litigare e cozzare egli è uno sforzo con cui l'uno vuol comunicare all'altro un bene, di cui questo fa pazzamente un gettito a dispetto di sua coscienza. E dove potrà dunque trovarsi uomo fuor della società se l'atto stesso del guerreggiare rettamente usato è adempimento dei doveri sociali, usato con ingiustizia porta in questo medesimo titolo di *ingiusto* una nuova conferma alle leggi di giustizia, leggi essenzialmente sociali? Il fatto ci mostra dunque esser la idea di *società umana* una di quelle idee naturalissime epperò verissime che formano quasi un assioma presso ogni gente e in ogni individuo.

Apparisce anche fra litiganti.

Ed osservate, come la natura nella disuguaglianza naturale degli individui stabilì un principio ineluttabile di quel concorde operare verso un fine che forma l'esser sociale. Tutto nel mondo è compenso: la prudenza del vecchio aiuta la inesperienza del giovane, e questo colla sua robustezza dà conforto alla fiacchezza del vecchio; tutto può l'uomo contro il sesso imbelle, e contro il fanciullo, ma questi ottengono coi vezzi di incatenargli le braccia, incatenandone il cuore; il dotto può assai coll'ingegno ma suol logorare collo studio le forze del corpo, onde l'ignorante che ne riceve lume alla mente gli divien necessario per sostentamento del fisico; le ricchezze fomentano l'ozio e rendono così il ricco tributario al povero usato alla fatica e ai travagli. In somma tutto l'ordine sociale è una perpetua vicenda di bisogni e di sussidî ripartiti con saggia misura dalla Intelligenza infinita affine di ottenere l'associazione degli uomini. La metafisica dunque la psicologia la morale la fisica ci dimostrano concordi questa gran verità che gli uomini sono destinati a formare una universal società, dalle cui leggi si trovano legati per ciò solo che ebbero dal Creatore natura umana. 323 Prova di fatto fisico: ragguaglio dei bisogni e dei mezzi

Ben veggio potermisi opporre aver io dimostrata, sì, *la socievolezza* dell'uomo, ma non *la associazione;* essere dunque l'uomo *disposto ad associarsi* naturalmente, ma non essere naturalmente *in società;* nè questo consiegue necessariamente da quello, come dall'essere capace di divenir pittore o matematico non ne siegue esser lui naturalmente e l'uno e l'altro.=Ma questo appunto è in sostanza ciò che io dovea dimostrare come proposi al principio di questo capo (313). Dovea dimostrare risultar la società da due principî l'uno generale che ne dà la idea necessaria, l'altro concreto che ne forma l'applicazione contingente. Dimostrato che l'uomo è *essenzialmente socievole*, vengo ad aver 324 Obbiezione; si è dimostrata la *socievolezza* non la *società* umana 325 1. Risposta: ne nasce l'i.

dea di società astratta e da atteggiarsi — dimostrato che al primo incontrarsi con altro uomo qualunque, egli già si trova con esso-lui in società, nè occorre più o inventar patti o ceder dritti o crear doveri per fabbricare la società: essa è già fabbricata per mano di natura. Quel fatto accidentale qualunque per cui avviene l'incontro è l'elemento concreto che, combinandosi coll'astratto, gli dà la realtà individuale, e sussistente (XLII). Potrei dunque dispensarmi dallo sciogliere l'obbiezione se nulla altro bramassi che stabilir la teorìa proposta. Ma io non iscrivo per giostrar filosoficamente a diporto; scrivo per indagare intimamente l'esser sociale, e farne la notomìa. Esaminiamo con tale intento la proposta obbiezione.

526 2. Risposta: ne nasce che l'uomo è naturalmente in società

È egli poi *totalmente* vero non aver io dimostrato che *l'uomo è naturalmente in società?* A buon conto dalla dimostrazione proposta è risultato (319) esser l'uomo necessariamente in società tosto che in altro uomo ei si imbatte. Ma, di grazia, è egli all'uom naturale l'imbattersi in altri uomini? non solo è naturale; ma supposta la propagazione del genere umano è necessario matematicamente, non potendo la superficie abitabile del globo alimentar lo sterminato numero degli irrequieti suoi abitatori senza che nei loro viaggi si incontrino. Ma lasciamo pur da banda la necessità matematica che riguarda la specie anzi che gli individui; il più importante a considerarsi è la fisica e la morale necessità dell'associarsi, la quale è più che bastante a rendere *naturale* la società a ciascuno individuo. Chi può negare che l'uomo e fisicamente e moralmente sia necessitato a dare e ricevere aiuto per ottenere quella felicità a cui tutto aspira il genere umano?

527 Poichè è necessario che si trovi con altri uomini

528 Necessario fisicamente per nascere e conservarsi

Se lo riguardate nel fisico d'onde ha egli principio se non dal consenso di due esseri intelligenti, uniti appunto da questo intento di dargli l'esistenza, epperò formanti la più naturale la più elemen-

tare delle società, la società coniugale? Nato appena, come continua ad esistere se non perchè si trova nascendo fra le braccia materne, viene assistito e alimentato crescendo fra i lari paterni? Debole e sprovveduto nel suo nascere più di ogni altro animale, egli non durerebbe a campar tre giorni se dalla natura non fosse stato raccomandato alla società. L'imbattersi dunque a vivere con altri è *fisicamente* necessario all'uomo almeno nei suoi principî.

Ma l'uomo non nacque solo per vivere. Se l'essenza specifica dell'uomo è la ragione, egli è chiaro che lo sviluppamento dell'operar ragionevole è la parte più importante di sua esistenza. Or che cosa è l'uom ragionevole fuor della società? Tolga il cielo che io consenta alla brutal dottrina con cui il Romagnosi sembra (*) negare ogni differenza fra il selvaggio e l'orang-outang. No: quel raggio della luce divina per cui l'uomo è uomo stabilisce la inarrivabile sua dignità a fronte del bruto, e ne lo separa con un abisso che ha dell'infinito. Frattanto però non può negarsi che la società sembra dare all'uomo un esser novello, sviluppandone gli elementi morali che concentrati in lui e quasi sepolti, se dall'un canto mostrano che egli è capace di divenire il re del creato sensibile, dall'altro gli rammentano che egli non può poggiar sì alto senza l'altrui soccorso. 129 Necessario per lo sviluppo di sua ragione

Infatti supponete l'uomo separato da ogni società, e ditemi 1° avrà egli un linguaggio? e se anche l'avesse, a che gli servirebbe? Ognun vede che io 130 I. Perchè fuori della società o non vi è linguaggio o è inutile

(*) Rom. Introd. § 136 seg. A dir vero il Romagnosi non è qui se non copista del Rousseau che già ci insegnava (Cont. soc. l. 1, c. 8, p. 30) il passaggio dallo stato di natura al civile sostituir nell'uomo la giustizia all'istinto, e dare alle sue azioni la moralità di cui eran prive.

non ho mestieri di sciogliere per conto mio il noto problema ideologico, se l'uomo abbia inventato, se abbia potuto inventar il linguaggio; consulti chi vuole ciò che ne scrissero tanti e sì valenti scrittori (*); comunque sia sciolto il problema, per me torna allo stesso. Direte voi che lo ebbe per tradizione? dunque ebbe mestieri di chi gliel'insegnasse. Direte che l'inventò? ma perchè lo inventò se non per comunicare altrui i proprî pensieri? e posseduto comunque un sì prezioso stromento, che gli varrebbe se non avesse a cui rivolgerlo? Dunque il linguaggio mostra *necessaria* all'uomo la società perchè egli è nato a parlare; mostra *desiderabile* all'uomo la società perchè egli sa parlare. Dunque l'uomo è dalla natura strascinato quasi per forza alla società, epperò è moralmente necessario che egli vi si stringa con altri uomini, sì perchè si sviluppi in lui la facoltà di parlare, sì perchè sviluppata gli serva a comunicare la propria intelligenza, le proprie idee.

331 Ma qual necessità vi è di tal comunicazione? Vi è quella necessità che spinge ogni essere creato a compiere i proprî destini, a raggiugnere lo scopo a cui il Creatore lo spinse creandolo. Infatti a che tende ella la mente umana? Ella tende al vero, e vi tende indefinitamente (228). Or senza la comunicazione delle idee pochissimo ella potrebbe conoscerne, e l'uman genere si troverebbe ognora nella infanzia; dunque l'uomo è necessitato moralmente a commerciar cogli uomini, e commerciando con essi a trovarsi seco loro in società. La società trasmette all'individuo il retaggio scientifico dei secoli andati: la società colle sue influenze feconda i semi di verità che vi si contengono animandoli colla lode, coll'interesse, coll'agiatezza ec.; la so-

2. Le scienze o mai non nascerebbero o sarebbero ognor nella infanzia

(*) Spedalieri Dr. d. U. l. 1, c. 11. Bonald, legislaz. primit. T. 1. Maistre ed altri.

cietà ne conserva il tesoro e lo tramanda ai posteri, comunicando in tal guisa alle specolazioni umane una specie di continuità immanchevole, che si assomiglia in qualche guisa alla eternità.

332 3. La volontà sarebbe indomita

La volontà poi dell'uomo di quanto va debitrice alla società! Togliete l'uomo da questa atmosfera di pubblica decenza, liberatelo dal freno della educazione, privatelo dei lumi che gli additano l'onesto, francatelo dalle reazioni che ve lo imbrigliano, dalle affezioni che ve lo inclinano; e ditemi poi che sarà l'uomo? l'uomo, che vivendo in società con tanti incitamenti al bene, pure non di rado è sì sfrenato, sì brutale, sì ributtante, sì turpe!

333 4. Arti, agi, coltura sarian ignoti

Nulla poi dico degli agi della coltura, della industria, delle belle arti, e delle tante attrattive con cui la società incanta ed affascina sì, che ben molti pongono in tali esterni conforti ogni bene sociale, ogni speranza di felicità. È dunque l'uomo nato alla società, è necessitato a trovarsi in società, è affezionato naturalmente alla società; e come ripugna *fisicamente* che senza società egli nasca e viva, così ripugna *moralmente* che non tenda a commerciar cogli uomini suoi pari, coi quali imbattendosi egli forma, o per dir meglio egli trova la società già formata.

334 Sviluppamento progressivo del bisogno di società

Ed osservate come l'intento del Creatore si manifesta efficacissimo insieme e soavissimo in modo che l'uomo quasi non può trasviare. Nascendo sarebbe egli incapace di vincoli morali, ma lo tiene in società la debolezza il bisogno. A misura che scema il bisogno, si sviluppa nel suo cuore l'amor filiale e la riverenza suggerita dalla superiorità che ei comincia nei parenti a ravvisare; e in un cuore ancor tenero qual forza hanno mai questi sensi! Ma s'accendono a poco a poco altre passioni; onore, amore, risentimento, indipendenza, mille affetti diversi cominciano a straziargli il cuore, e corrispondenti all'ardor giovanile crescendo le forze

sembrano allettarlo a spezzar il giogo paterno... Sarebbe questo il momento in cui, già sviluppato di mente e robusto di corpo, potrebbe isolarsi abbandonar la società sprezzarne le leggi; ma appunto questo è il momento in cui la ragione che si sviluppa incomincia a mostrargli il *dovere*. Gli riescono gravi e inutili gli ammonimenti di sì augusta Maestra? a proporzione che egli vi insordisce, pungono le passioni più ardenti; e se il dovere non riesce a domarlo ciò avviene appunto perchè si dà vinto a passioni che lo incatenano bene o male in società. Al piacere alla gloria succederà l'amor di comandare o di arricchire nella virilità; e finalmente passato il fiore del vivere, or per amore dei figli degli amici, or per apprensione di una abbandonata vecchiezza verrà trattenuto nella società, finchè essa raccogliendone le ossa in un sarcofago, continuerà a beneficarlo ancor dopo morte col pianto di che lo consola, colla tutela che accorda al suo cenere, cogli onori di cui lo circonda. La società è dunque istituzione del Creatore, che vi trae l'uomo con ugual forza e soavità.

355 Obbiezione tratta dagli anacoreti

Se non che una difficoltà sembra qui affacciarsi al primo sguardo.=Se la società è necessità di natura, sarà dunque del pari obbligazione di natura (113) giacchè la natura ci manifesta gli intenti del suo Fattore, e questi ci impongono il dovere di conformarvici=. Ora posta una tale obbligazione come poterono sottrarsene tanti santi anacoreti per rintanarsi a conversare con cocodrilli e lioni?=Lo Spedalieri, ragionatore certamente robusto, ma strascinato dalla smania che correva ai suoi tempi di stabilire la società sulla ipotesi del patto sociale, si propone una obbiezione poco da questa diversa al c. 12, del libro I°. Ivi avendo riguardata la società come creazione dell'uomo, epperò potendo temere che un bel giorno, stanco

dei legami sociali, egli pretendesse ridursi alla libertà di natura, prese ad obbligarvelo per dovere naturale, e stabilì che ogni uomo *è obbligato* ad entrare in società, e che le obbligazioni del patto sociale sono *della stessa necessità che le naturali* (*).
Or qui pare che a lui si affacciasse, non per riguardo agli anacoreti cristiani che egli altrove difende (**), ma per riguardo ad altri che volessero vivere in solitudine, la difficoltà sovra esposta; e il valent'uomo prese uno spediente veramente curioso. Permise dall'un canto il *vivere in solitudine a chi vivesse infelice nella società* (***); ma tosto, perchè troppi soci non gli fuggissero, li fece avvisati la loro infelicità per lo più non essere tanta da legittimare il recesso. Così pensò egli forse di aver *salvato la capra e il cavolo,* gli anacoreti e il patto, la solitudine e la società. Ma per vero dire a me sembra fallito l'ingegno; imperocchè senza entrare adesso in altre obbiezioni, senza domandargli qual è il grado di infelicità richiesto a legittimar la dipartita, chi debbe esserne il giudice, quanto tempo durerà il passaporto, in quali relazioni si troverà il disertore colla società.... insomma senza ricercar per minuto una matassa che più si maneggia più si intrica, limitiamoci ad una sola difficoltà. Se la società può rendere infelice, epperò è dispensabile, non è più di legge naturale; se non è più di legge naturale, egli non ebbe alcun dritto di forzarci al *patto;* se il patto fu libero non può obbligarmi se non per mio consenso espresso. Il consenso io mai nol prestai; dunque io sono esente da tutte le leggi sociali; e, felice o infelice, posso vivere ove meglio mi garba. La

338 Risposta assurda del sistema di Spedalieri

(*) D. d U. l. 1, c. 12.
(**) Lib. 6, c. 7.
(***) Spedal. Dr. dell'Uomo L. 1, c. 12, § 38.

risposta dunque di Spedalieri è una aperta ritrattazione del suo sistema.

337 Risposta vera: società essenziale e accidentale

Or bene, e qual sarà la nostra risposta? Nella nostra teorìa ove non voliamo sulle ale della fantasia, ma camminiamo sulle vie del fatto, la risposta è molto semplice; purchè prima si distingua nella società l'elemento *essenziale* epperò universale, dall'*accidentale* epperò particolare. Che ogni uomo sia da natural dovere astretto a praticare verso gli uomini con cui vive le leggi di giustizia e di benevolenza comprese nel primo principio di legge naturale, egli è questo della società l'elemento *essenziale*, giacchè l'essenza della società è inclusa tutta quanta in quel primo principio applicato a' nostri simili (319). Questo natural dovere è dunque onninamente indispensabile. Ma che questo dovere naturale venga applicato anzi a questo che a quell'altro uomo, anzi in queste che in quelle circostanze ec. tutto ciò dipende da pure combinazioni concrete epperò *accidentali*. Vero è che e fisicamente e moralmente è necessario alla totalità del genere umano il trovarsi abitualmente associata (328 e seg.); vero che è quasi impossibile a ciascun individuo l'esistere senza qualche relazione o passata o presente o abituale o attuale col genere umano. Ciò non ostante siccome questa necessità non eccede l'ordine o fisico o morale; e siccome ambi questi ordini ammettono certe eccezioni, (le quali se eccedono i termini ordinarî del bene si dicono *meravigliose*, se del male *mostruose*); così nulla vieta che, assolutamente parlando, tali portenti si dieno nell'ordine sociale (*).

338 4. Gli ana-

Dunque quando pur concedessimo esser vivuti

(*) L'uomo considerato sotto tale aspetto dicesi *solitario* se sia lungi dalla società perchè di lei non bisognoso; *misantropo* o *selvaggio* se di lei nemico; Aristotele 1, Polit. c. 2.

gli anacoreti fuori di ogni società particolare sarebbero esseri prodigiosi, eccezioni rare ad una legge fisica di natura intelligente; ma non alla legge morale che stringe ogni uomo coi doveri di umanità verso i suoi simili. Vero è però che ogni legge benchè sia in se stessa perpetua, benchè leghi l'uomo perpetuamente a non opporvisi, pure non lo costringe ad operare se non nelle circostanze opportune (112); onde se supponessimo realmente gli anacoreti privi di ogni relazione colle società particolari non potrebbero adempiere con esse il dovere di umanità praticandolo positivamente, ma solo tenendosi disposti a praticarlo ove occorresse.

coreti erano nella società universale

339 2. Ed anche nella particolare

Ma di grazia non vi deste a credere che tali fossero a tutto rigore gli anacoreti dei quali parlasi nella obbiezione (335). Le ragioni sociali non sono, come il sensista le immagina (303) una pura contiguità di luogo, o coincidenza di tempo; ma una armonìa di pensieri e di affetti. E infatti il cristiano riguardasi come membro di quella società medesima di cui furono propagatori gli apostoli, maestri i santi Padri, sostenitori i martiri. Del pari l'operar per la società non esige contatto immediato: il filosofo che va specolando solitario nel suo gabinetto sopra verità che mai forse non vedranno la luce, non si crede nella sua solitudine straniero alla società; anzi si crede, e talora a buon dritto, utile ai suoi simili più del cuoco che prepara lor le vivande, e del sarto che loro cuce le vesti. Gli anacoreti dunque se riferivano se medesimi ad una qualche società, se armonizzavano con lei nell'intento; se adopravansi a combinare con essa i loro mezzi, erano assai lontani dall'isolarsi moralmente, benchè non si trovassero fisicamente fra gli uomini. Or tali erano gli anacoreti del cristianesimo: riferivano se medesimi alla società cristiana di cui abbracciavano i dogmi, e le leggi; armonizzavano con lei nei pensieri, amavano

in lei i loro fratelli, congiungeano con lei i loro sforzi, e dopo aver donato alla società nei poveri le loro ricchezze materiali, diffondeano in tutti la luce dei loro esempî che splende oggidì ancora sì vivace, e il tesoro dei loro meriti fecondi di frutti copiosi. Sorriderà forse l'empio il miscredente sprezzandone qual delirio le speranze, qual perditempo le orazioni, qual fanatismo gli esempî; ma può egli negare che nell'intento dei santi solitarî questi mezzi appartenenao *ad una società?* Se mel negasse, egli verrebbe a dimostrarmi che ogni ambasciatore di un principe, ogni inviato di una accademia, ogni viaggiatore privato più non formano parte della società civile, letteraria, domestica, da cui partirono, e per cui anche lontani lavorano.

340 **Conclusione. La società si divide in universale e particolare**

Ci sembra aver posto in chiaro varî punti di sommo rilievo, base a parer nostro di tutto il dritto sociale: cioè 1° l'essere sociale forma una proprietà *essenziale* della umana natura; 2° l'uomo è dunque *in società* ogni qual volta è con altri uomini in relazione; 3° è fisicamente e moralmente necessario ad ogni uomo l'essere in qualche relazione con altri uomini; 4° ma non gli è individualmente determinata dalla natura questa più che quella relazione; 5° dunque in ogni società concreta esistono due elementi fra loro diversissimi: l'elemento universale e particolare; l'universale che vien determinato dalla natura stessa, il particolare che dai fatti degli uomini.

Ed ecco divisa in due parti la quistione sulla origine della società: la origine della società in universale è stata da noi rinvenuta nella natura dell'uomo con nulla più che combinare l'analisi della idea, e il fatto naturale (301) col primo principio morale (319). Dovremo indagare in appresso l'origine delle società particolari; ma prima penetriamo più addentro colla analisi nella società universale considerandone le relazioni interne essen-

ziali; affinchè nelle applicazioni concrete sappiansi poi sempre discernere, senza però separarli, i due elementi.

CAPO III.

Nozioni del dritto e della giustizia sociale.

Se la società è una *necessaria* conseguenza della natura umana, se ella nasce dalla applicazione del primo principio morale alla naturale aggregazione degli individui umani, legati fra loro da *doveri* scambievoli; egli è chiaro che la sua base è l'*ordine morale*, giacchè sull'ordine morale risultante dall'ordine naturale (103, 107) è fondato ogni dovere. Ora l'idea dell'ordine lega naturalmente ogni intelletto, poichè l'ordine è *verità;* lega parimente ogni volontà poichè l'ordine è *bene;* dunque non posso considerare la società senza che mi si affacci tosto la idea del *dovere* che stringe l'uno ad operare in bene dell'altro; e la idea del *potere opposto* (XLIII) con cui questo secondo muove il primo ad operare in suo favore, in vigor di quelle leggi che l'*ordine* manifesta ad entrambi. Questo potere suole indicarsi col vocabolo di *dritto.* 341 Dalla idea di ordine nasce la idea di *dritto:* sua analisi

Vedemmo altrove (124) come la prima idea del *dritto* ossia del *retto* germogli nel senso morale dall' ordine dell' operare diretto al fine essenziale della umana natura. Ma questa idea come si riveste ella di quei caratteri che noi apprendiamo nel *dritto* di un uomo verso un altro? Determiniamo in prima questi caratteri analizzando le idee che vogliamo esprimere con questa voce, e poi cercheremo come esse logicamente si destino nella nostra mente.

Diremmo noi con termine proprio che il tremuoto ha dritto di atterrar le case, o che il lupo ha dritto a divorar le pecore? Certo che no; *dritto* 342 Significa un potere non materiale

è voce di ordine morale, epperò non ha luogo se non fra esseri intelligenti. Nè basta che abbiano il principio della ragione a poter esercitar un dritto: il pazzo, operante da pazzo, non esercita dritto alcuno, benchè possa realmente averlo, come ha realmente il principio della ragione senza averne l'esercizio. Il dritto è dunque secondo le nostre idee proporzionale alla ragione: chi ha la ragione può aver *dritto*, chi ha l'uso di ragione può aver l'*uso del dritto*.

Ma che cosa intendiam noi con queste parole =*aver dritto?*=Intendiamo aver un *potere*. Così chi dice = il padrone ha dritto di disporre del suo=, intende che egli *può* disporne. Ma quale specie di *potere?* Il ladro che ha in suo *potere* un passeggiero ha egli *dritto* di ritenerlo? No: la forza fisica quando è sola, è anzi presso di noi l'opposto del dritto. Il *dritto* è dunque un *potere* indipendente dalla forza, e può esistere dritto senza forza fisica come forza fisica senza dritto.

Intanto ogni *potere* suppone una *forza*. Se dunque il dritto è un *potere* conviene che abbia una forza morale, giacchè noi conosciamo queste due sole forze in natura, la fisica che agisce sui corpi, la morale che sugli spiriti. Aver dritto vuol dunque dire avere un potere morale un potere sugli spiriti.

343 Fondato sul vero e sul retto, epperò irrefragabile

Or in qual modo si può agir sugli spiriti? Sulla intelligenza agisce la verità, sulla volontà il bene; il dritto indica dunque un potere fondato sul vero e sul bene; potere, come ognun vede, irresistibile per parte della mente, giacchè essa non può non consentire al vero: potere il cui esercizio consiste nel presentare alla altrui ragione una verità che dimostri connessa per lui col conseguimento del bene infinito quella azione che da lui pretendesi.

Titolo del dritto

Questa verità, base dimostrativa del dritto, è quella che suol chiamarsi il *titolo* del dritto.

Dal che apparisce 1° la ragione metafisica per cui nel linguaggio proprio non si ammette la voce *dritto* se non per esprimere relazione fra esseri intelligenti, giacchè il *rappresentare* una verità, e il *ravvisarla* non può esser proprio che della intelligenza. In qual senso dunque diciam noi che abbiam *dritto* sulle nostre azioni sulla nostra roba le quali per fermo non sono esseri intelligenti. Lo diciamo riguardandole non come *termine* della relazione, ma come materia. In fatti le azioni che noi facciamo con dritto sono o *dovute* o *lecite:* dovute, se di un bene connesso necessariamente con fine necessario, lecite, se con esso non necessariamente connesse (92). Or la voce *dovute* esprime tutt'altro che il *dritto* giacchè ne è anzi il contrapposto; la voce *lecite* esprime bensì un *potere,* ma potere *di chi dipende* non già di chi può allacciare la altrui volontà; così quando di cosa lecita diciamo=*questo può farsi*=intendiamo che non ci è vietato dalla legge. Ma come aggiungiamo noi a tal potere la idea di *dritto?* col ravvisare il *dovere* che altri ha di non opporcisi, allorchè noi ci prevaliamo della facoltà accordataci dalla ragione, dall'ordine. Il *dritto sulle* azioni nostre *sulla* roba ec. è dunque dritto proibitivo *verso* gli altri, che li lega sicchè non si oppongano; il dritto positivo *verso* gli altri li obbliga ad operare in favor nostro: dunque l'uno e l'altro sempre hanno per *termine* esseri intelligenti. E questo ci vien significato dall'immenso divario che passa fra *aver dritti* VERSO *una persona,* e *aver dritto* SOPRA *una persona: verso* indica termine di relazione epperò non può applicarsi che ad esseri intelligenti; (chi mai direbbe di aver dritti *verso* la sua gallina, *verso* il suo cane?) *sopra* indica materia di dritto, e si applica ad ogni specie di esseri, dicendosi aver *dritto sul* suo servitore, *sul* suo campo, *sul* suo cavallo ec.

Apparisce 2° la essenzial differenza che passa

544 Epperò vige solo fra esseri intelligenti

545 In qual senso il *dritto* dicasi sulla roba sul le azioni ec.

546 Divario fra

dritto e autorità fra *autorità* e *dritto:* il dritto non fa che *rappresentare* una connessione dell'atto coll'ordine la quale già prima esistea, la autorità la *produce* connettendo in fatti coll' ordine, ciò che prima non era connesso (101). Così un generale che comanda in giusta guerra una demolizione un assalto *avea* il dritto di comandarli e *produce* nei soldati il dritto di demolire di assalire che prima essi non aveano. L'*autorità* è dunque *un dritto,* ma *ogni* dritto non è autorità.

147 **L'idea del dritto nasce dall' ordine che lega una intelligenza in favore di un'altra**

Le osservazioni da noi fatte sulla idea di *dritto sociale* o come dal Romagnosi vien detto, *dritto giuridico* (*) ci fanno agevolmente comprendere come essa in noi si desti. Se ella si appoggia sulla connessione di un atto coll' ordine, egli è chiaro che ha il fondamento medesimo della *obbligazione* (100); se non chè questa esprime il termine passivo *dovere* mentrechè *dritto* esprime il termine attivo *potere*, nato dall' ordine. Dunque tosto che l'ordine che io conosco mi presenta una intelligenza obbligata ad operare verso un'altra intelligenza, io ravviso in questa il *dritto* ossia il *potere secondo ragione* verso la intelligenza obbligata. Se io secondo ragione *debbo* a voi rispetto obbedienza amore roba ec. voi *potete* secondo ragione da me esigere che ve gli tributi; ma la obbligazione in me non nasce dal vostro dritto, nè il vostro dritto dalla mia obbligazione; sì l'uno e l'altro nascono contemporaneamente dalle leggi di ordine eterno a noi comunicate dalla ragion nostra (XLIV).

(*) Non adottiamo codesto termine tecnico perchè troppo *tauto logico:* giacchè se *gius* e *dritto* sono la cosa stessa, che cosa aggiugne al sostantivo *dritto* l'addiettivo *giuridico?* All'opposto la voce *sociale* esprime il distintivo essenziale del dritto di cui parliamo fra uomo e uomo, o fra intelligenze associate. Ved. Romagnosi introd. § 196.

Quando dunque noi diciamo *io mi obbligo, io acquisto un dritto*, noi non siamo già i creatori di quel sacro vincolo che lega gli spiriti, ma pognamo soltanto la material condizione della obbligazione o del dritto, entrando spontaneamente in quelle relazioni nelle quali l'*ordine eterno ci legherà a dovere*, o *ci attribuirà il potere* verso la controparte (*). E siccome anche senza nè volerlo nè capirlo nè saperlo possiam noi entrare in tali relazioni materiali, così senza volerlo nè capirlo nè saperlo possiamo aver dei dritti, o acquistarli. 348 L'uomo ne pone la materia o occasione

E di qui pure avviene che vi sono dritti *inalienabili*. Se i dritti fossero una disposizione tutta in vantaggio individuale potrebbero tutti alienarsi (di che diremo in appresso); ma siccome nascono dall'ordine e spesse volte son a ben comune, così non possono mancare se non vien meno la società, nè basta a farli tacere la volontà dei particolari, e talora nè la volontà stessa delle particolari società se non si disciolgono. Così non può il padre alienar il dritto ad essere obbedito, nè il figlio il dritto ad essere educato, perchè fondati amendue sull'ordine di natura costituiscono *un dovere* reciproco in bene della società universale. 349 Dritti alienabili e inalienabili

L'analisi da noi fatta del *dritto-sociale* ci conduce a definirlo = *un irrefragabile potere-secondo-ragione* =. Le parole *secondo ragione* lo dimostrano relazione morale; la voce *potere* lo contraddistingue dall'opposto termine della relazione che è *il dovere*; l'aggiunto *irrefragabile* ristringe l'idea di *potere secondo ragione* che potrebbe estendersi a tutto il *lecito*, e caratterizza il dritto che abbiam chia- 350 Definizione del dritto

(*) Onde con molta verità il ch. sig. Perez in un articolo sul *perfetto civile* inserito nel giornale di Statistica di Palermo (1840, quadr. 2, pag. 203) osserva che *il dritto* è di ragione *assoluta*, di posizione *contingente*.

mato *sociale*, determinando la forza che egli ha di vincolare l'altrui volontà.

351 Ostacoli alla sua azione I. violenza 2. collisione

Avvertasi per altro che questa *irrefragabilità* con cui egli inceppa l'altrui libertà può soffrire varî ostacoli; e in 1° luogo può esser violata, come è chiaro, dalla forza fisica, che dicesi *violenza;* 2° può essere contrastata da altri dritti che vengano in collisione; nel qual caso benchè il dritto sussista, pure non si esterna, come non esternasi presso i fisici quella forza che neutralizzata per

352 3. Oscurità. Dritti non rigorosi

la reazione, da loro appellasi *forza morta;* 3° Può essere oscura nei suoi titoli, e nella sua materia, come avviene in quei dritti i quali nascono precipuamente dalle disposizioni dell'animo e sopra di esse raggiransi, quali sono per esempio i dritti alla amicizia alla gratitudine ec. I quali non potendo nè perfettamente conoscersi dai titoli nè paragonarsi esattamente colla *quantità* dell'adempimento, non vanno così soggetti alla legge sociale umana che ella possa in ogni caso darne la norma e giudicarne le trasgressioni; epperò sogliono appellarsi dritti imperfetti o non rigorosi (XLV). In questi casi non cessa il dritto per sè di essere un potere *irrefragabile,* ma dalle combinazioni morali ne vengono sospesi gli effetti, come spiegheremo fra poco (361).

353 Nozione della *giustizia* sociale

Dalla idea del dritto nasce spontanea la idea di *giustizia* sociale. Un animo retto ammira l'ordine e lo ama (286, seg.) in sè e negli altri, e per conseguenza inchina a custodirlo, facendo sì che al *dritto* corrisponda esattamente l'adempimento del *dovere*. Questa abituale inclinazione a ragguagliare le partite suol dirsi *giustizia;* ma per istabilire questo ragguaglio ella dee aver delle basi su cui formare i suoi giudizî: quali saran queste basi?

354 Prima base di giustizia: la

La giustizia *sociale* è per noi giustizia *fra uomo e uomo* (314, 319). Or quali proporzioni passano fra uomo e uomo? basta considerare la forma del

quesito per comprendere che io parlo qui *dell'uomo* in astratto, dell'uomo cioè considerato come dotato dei *soli* requisiti di *umanità*, considerato come puro *animal-ragionevole*. Fra uomo e uomo considerato sotto tale aspetto egli è chiaro che passano relazioni di perfettissima *uguaglianza*, perocchè *uomo e uomo* altro qui non significa se non la *umanità replicata due volte:* si può dare maggior uguaglianza di proporzioni? Posso dunque concludere che la giustizia sociale debbe ragguagliare *nel fatto* tutti gli uomini in ciò che s'aspetta *i dritti di umanità*, siccome il Creatore li ragguagliò *nella natura;* e che l'uomo operando a norma di tal *giustizia* compie gli intenti di chi lo creò. *uguaglianza naturale specifica*

335 Ma adagio: dove è questo *uomo astratto* questa *umanità replicata* la cui nozione mi ha suggerito i primi lineamenti della giustizia sociale? se esistono uomini associati ad altri uomini esistono sempre *in concreto*, sempre individuati, sempre dotati di forze di proprietà determinate. Or quando io considero gli uomini sotto questo nuovo aspetto dove è là uguaglianza? paragonate età con età, ingegno con ingegno, robustezza con robustezza ec. tutto è qui disparità fra gli uomini; e disparità, notatelo, che deriva dalla *natura*, giacchè la natura è quella che forma gli individui come ella forma le specie; anzi diciam meglio, la natura forma gli individui, l'uomo ravvisa le specie. Concluderò dunque rettamente che tutti gli individui umani sono fra loro *naturalmente disuguali* per ciò che s'aspetta alla *individualità*, come sono *uguali* naturalmente per ciò che s'aspetta alla *specie ;* epperò l'operar dell'uomo allora sarà *giusto* quando sarà appropriato ai dritti individuali diversi di quelli con cui tratta (XLVI). **Seconda base: disuguaglianza naturale**

336 Ma questa disparità associata alla specifica uguaglianza non è ella contraddittoria? Punto nulla: imperocchè che cosa sono le proprietà individuali **Conciliazione di questi due principî l'uguaglianza**

è base della disuguaglianza rispetto alle specifiche? sono una aggiunta. Or a quantità uguali aggiungendo quantità disuguali non dovete voi aver somme disuguali? Alle proprietà specifiche di *uomo* aggiugnete, per esempio, la *individualità* di *figlio*, voi lo troverete rispetto al *padre* in una relazione di debitore; giacchè *esser figlio* vuol dire *aver ricevuto l'essere, esser padre* vuol dire *averlo dato*. Or il *dante* e il *ricevente* se si riguardavano come dotati della *sola* umanità erano uguali nè nulla si doveano reciprocamente; dunque se ragguagliar si debbono le partite poichè uno dei due nel divenir *individuo* ha ricevuto dall'altro, questo secondo ha *dritto* ad un contraccambio. La giustizia vuol dunque che il figlio renda al padre un equivalente dell'*essere* che ne ha ricevuto (*). Ma per qual motivo ci detta giustizia che le partite debbano ragguagliarsi? appunto perchè la *umanità uguale* in entrambi ripete come *dritto* suo proprio il *ragguaglio*. La disuguaglianza dunque fra i dritti dei due individui da noi considerati, lungi dall'essere in contrasto colla uguaglianza specifica, ne è anzi una necessaria conseguenza; l'uguaglianza specifica è la base di tutte le disuguaglianze individuali, come la natura *una* è la base di tutte le individualità diverse.

357 Applicazione di questi principî ai beni *privati* ed ai *sociali*

Conseguenza di questi principî è la somma diversità con cui la giustizia dispone intorno a beni particolari, e intorno a beni comuni, ossia sociali. Se un individuo riceve un *tanto* da un altro sulla cui roba non avea prima verun dritto egli dovrà dare *altrettanto* se vorrà secondo giustizia pareggiar le partite. La giustizia fra uguali consiste dunque in un *ragguaglio di quantità;* nè sarebbe giustizia scemar dall'un

(*) Ma in questo caso la giustizia non sarà mai *rigorosamente* soddisfatta, essendo impossibile che il figlio renda al padre l'essere che da lui ricevea.

canto per crescere dall'altro, giacchè il *dritto* di chi diede estendeasi precisamente sulla roba che diede, nè più nè meno. Dunque questo dritto soddisfasi coll'*altrettanto*. Or fate invece che i due individui non abbiano ricevuto l'uno dall'altro, ma che abbiano prima *accomunati* i loro beni e vogliano poscia farne una giusta divisione, potrà la giustizia valersi della stessa forma di ragguaglio *dell'altrettanto?* Certo che no: dovrà allora pareggiare la ripartizione proporzionando i frutti e al capitale accomunato, e alle opere con cui fu trafficato; epperò il suo ragguaglio sarà non di *quantità* ma di *proporzione*. E perchè? perchè ogni fondo ed ogni opera produce naturalmente in certe proporzioni determinate, e producendo pel padrone gli acquista dritto sul prodotto come appresso vedremo.

358 *Giustizia commutativa e distributiva*

La giustizia considerata in quanto ragguaglia le *quantità* fra i privati individui fu detta *commutativa;* in quanto ragguaglia *le proporzioni* nel distribuire il ben comune fu detta *distributiva.*

359 Primo dritto relativo al primo dovere sociale

Con queste idee di *dritto* e di *giustizia* appoggiate sul fatto della naturale identità di natura e della parimente naturale disuguaglianza di individuo, possiamo ormai entrare a considerar partitamente *i dritti* e *doveri* sociali, colla certezza di vederli nascere dalla natura medesima e dai fatti. E poichè il primo principio di morale applicato all'essere sociale ci obbliga a procacciare altrui il bene, e per conseguenza ad astenerci dallo impedirglielo, egli è chiaro che ne sorge in altrui un dritto correlativo di operar il proprio bene senza esserne da noi impedito finchè egli non fa ostacolo al nostro. Ella è questa la *naturale* conse-

360 Indipendenza nell'ordine astratto

guenza della *uguaglianza specifica* (dei cui dritti parliamo noi qui principalmente mentre sviluppiamo i doveri di *universale* associazione che legano naturalmente gli uomini; le conseguenze della individuale disuguaglianza si svilupperanno più

tardi trattando delle società concrete e particolari, nelle quali essi produconsi); se siamo ugualmente *uomini*, i nostri intelletti sono tutti ugualmente *intelletti;* non vi è dunque *nella sola umanità* una ragione che possa obbligar l'uno a piegare altrui la sua mente, epperò nè anche la sua volontà e la azione che ne deriva.

Però *se si consideri la sola umanità* tutti gli uomini hanno ugual dritto ad operare ciò che meglio lor sembra per ottener il proprio bene, e niuno può inceppare in questo nè contrastar *l'altrui dritto* senza peccar contro l'*ordine* di giustizia da cui questo dritto dipende. Questo potere irrefragabile di operare il proprio bene a norma del proprio giudizio senza poter esserne ragionevolmente impedito, è ciò che appellasi dritto di *indipendenza;* ed ha pieno vigore nell'uomo in quanto egli vien considerato nella *sola sua umanità* astratta (XLVII).

361 Limitata dalla collisione coi dritti altrui

E questo dritto, questo potere irrefragabile secondo ragione di fare il proprio bene fin dove si stende? È facile il comprenderlo: la tendenza al bene essendo nell'uomo *per sè* illimitata (30) non può aver limiti se non o dalla materia dei suoi dritti che può mancare, o dai dritti altrui che possono incrociarle il cammino. Può dunque ciascuno adoprar *quanto ha di forze* a procacciarsi il *vero* suo bene, cioè il bene ordinato (19) *finchè* non urti in qualche dritto altrui. A questo limite i due poteri opposti si collidono, e rimane sospesa l'azione del dritto più debole, essendo impossibile che due *poteri secondo ragione* sieno *attivamente* e *contemporaneamente* contrarî (XLVIII) ossia che la ragione detti all'uno che egli ha da ricevere, e insieme detti all'altro che *non dee dare*.

362 Il dritto col-

Avvertasi per altro che la azione del dritto più debole non è *annullata* (*), ma solo arrestata dal-

(*) Talchè vi è gran differenza fra il contrasto dei

l'incontro del potere più gagliardo, il quale tanto ne sospende di attività, quanto ne incontra di opposizione, *e nulla più*. Talchè se per qualsivoglia ragione un figlio, per esempio, trovisi dispensato per la collisione di altro dritto dall'obbedienza al padre sul punto della elezione di sua professione, non per questo si troverà sciolto da ogni altro legame di dipendenza. La ragione è assai chiara; il dritto naturale altro non è che una conseguenza dell'ordine naturale; or l'ordine nei casi di collisione non cangia se non *relativamente* al dritto collidente, rimanendo *in sè* qual fu, perchè l'ordine di moral *naturale* non può cangiare. Dunque le conseguenze ossia i dritti *in sè* non cangiano, nè possono cangiare ma solo resta sospesa relativamente alla collisione la loro attività. **liso non è annullato**

365 **Regole per la collisione**

Abbiam detto pocanzi che dei due dritti collidentisi perderà l'attività il più debole: ma in che consiste la *debolezza* e la *forza* dei dritti? Spieghiamlo brevemente. Il dritto è potere che nasce dall'ordine rappresentato alla ragione (347); dunque tanto è più gagliardo quanto e l'ordine è più universale e la materia più importante e la ragione più convinta. Dico 1° *quanto l'ordine*, da cui esso dritto dipende, *è più universale*, giacchè il potere che ha l'ordine per muovere la nostra ragione è fondato nella necessità di tendere al bene (343); or il bene tanto più muove la volontà

titoli e la collision dei *diritti*: il contrasto dei *titoli* suppone contrasto ossia incertezza di *verità*, giacchè i titoli sono verità (343), or una verità incerta non *può* pretendere l'assenso altrui, dunque non può creare *dritto*. Ma la collisione dei dritti suppone la esistenza di due *poteri* già creati dall'*ordine* applicato ai *fatti*; finchè i fatti non cangiano questi poteri non possono dunque venir meno, ma solo sospendersi nei loro effetti, quando la materia è per entrambi la stessa, nè può bastare ad amendue.

e tanto più approvasi dalla ragione quanto il bene è più universale e abbraccia per conseguenza maggiori beni particolari; dunque il potere dell'ordine *più-universale* muove secondo ragione più del *meno-universale*. Così per esempio il dritto sociale dee preferirsi agli individuali, il pubblico ai privati ec. Per lo stesso motivo dico 2° tanto più gagliardo il dritto, quanto ne è più importante la materia, giacchè la materia si dice *importante* appunto perchè *importa* ossia racchiude un bene maggiore, o è connessa con questo; 3° finalmente la maggior evidenza dei titoli rende più gagliardo il dritto, perocchè oprando esso sulla volontà per mezzo della intelligenza, e sulla intelligenza non avendo influenza efficace se non il vero evidente; ne consiegue che quanto più evidenti sono i *titoli* del dritto, tanto esso dritto sarà più valido a muovere la intelligenza e la volontà.

364 Epilogo — Riepiloghiamo brevemente le materie sociali finor discusse. L'uomo dee far il bene, compiendo l'intento del Creatore (112); questi nel creare gli altri uomini non potè avere intenzioni diverse da quelle con cui creò me, poichè diè loro la stessa natura ossia lo stesso primitivo impulso (7, 314); debbo dunque procacciar a loro quello stesso bene che a me. Tutti gli uomini cospirano dunque al- l'acquisto di un bene medesimo con mezzi concordi; or questo *cospirare* è società; dunque tutti gli uomini tosto che si incontrano sono in società in forza della legge di amore risultante dall'ordine stabilito dal Creatore. Ma questo ordine come è manifesto a me *debitore* è pur manifesto agli altri esseri intelligenti verso cui io son *debitore: possono* eglino dunque *secondo ragione* pretender da me ciò che io lor debbo, ossia hanno *dritto* verso di me; e se io amo l'ordine, se all'ordine *aggiusto* la mia volontà non posso lor ricusare il dovuto. La *giustizia* mi sprona dunque a *pareggiare* coi loro *di-*

ritti il mio *dare*. Ecco in poche parole il complesso delle dottrine finora stabilite.

CAPO IV.

Sviluppamento dei dritti e doveri sociali universali.

Stabilite colla maggior possibile chiarezza le idee di *società* di *dovere* di *dritto* e di *giustizia* sul primo principio di ogni morale = *fa il bene* =; sviluppatone il primo germe nel dovere di *amore* e nel dritto di *indipendenza;* altro ormai non ci resta, per procedere innanzi nella ragionata deduzione dei doveri e dritti secondarî di ordine universale, se non applicar i primitivi alla natura umana considerata in più individui fra loro associati dalla sola tendenza al bene universale. Ma rammentiamoci che tutti i dritti e doveri che ne vedrem discendere riguardano *un essere astratto, cioè la umanità replicata* più volte (354), epperò non possono ridursi in pratica se non atteggiandoli negli individui delle particolari società, e combinandoli colle forme sociali che ne risultano. 365 **Divisione dei doveri sociali universali**

Fa il bene degli altri uomini vuol dire che dobbiam volere altrui quel bene che vogliam a noi stessi. Or qual bene debbo io voler a me stesso? Debbo volere a me 1° il perfezionamento della mente; 2° della volontà; 3° della vita (260, 265, 270 e seg.) Ecco i tre capi dei nostri doveri verso gli altri. Sviluppiamoli.

Alla lor mente siam debitori del vero, e questo è quel dovere che dicesi *veracità*. La gravezza della sua obbligazione può agevolmente comprendersi dalla natura della società che tutta sopra essa si appoggia. Imperocchè che cosa è *società?* è cospirazione di intelligenze armonizzate nei giudizî, perchè ne conseguano e i voleri e l'operar concorde (304, seg.); ma questa armonìa non na- 366 **Dovere I. *Veracità:* è base della società, e conseguenza della natura umana**

sce da natural loro determinazione, essendo anzi propria natura della intelligenza una cotal sua indeterminazione (12); non può dunque nascere se non dalla reciproca comunicazione dei pensieri, a cui serve secondo natura il linguaggio di qualunque forma egli sia, o vocale o grafico o mimico (giacchè e delle voci e dello scritto e dei gesti possiam valerci a comunicare altrui le nostre idee). Dunque la *veracità* ossia la conformità dei segni colle idee è il primo esterno vincolo della società, e la *menzogna* ossia difformità di tai segni sradica fin dall'ultime barbe ogni germe di società, rendendo impossibile la cospirazione degli intelletti;
367 [Divario fra la menzogna e l'equivoco] giacchè come sarebbe possibile saper ciò che altri pensa se il linguaggio non ne fosse espressione veridica? Quindi si vede in che consista essenzialmente la bugia; cioè nel *parlare contro quello che si pensa;* ciò che la rende intrinsecamente rea non è già il *volere* l'inganno altrui ma l'*essere inganno* per sè medesima. Infatti negli strattagemmi guerreschi *si vuole* l'inganno altrui, eppure non vi è reità, perchè le marcie e ogni altro passo di un nemico non hanno alcun significato *per sè.* Dal che si vede che gran differenza passa fra l'*equivoco* e la *menzogna:* nel primo si dice il vero benchè men chiaramente, nella seconda si dice il falso. Il primo dunque non è *per sè* inganno, la seconda è un positivo contraddirsi dell'uomo esterno e interno: l'equivoco, come il silenzio, è reo quando fura un bene dovuto altrui, o quando vuole un male; ma siccome non gli dobbiam sempre ogni bene, l'equivoco non è sempre reo; la menzogna è rea benchè non voglia il male direttamente, anzi sia rivolta ad ottenere un bene, perchè ella *è per sè* inganno, ossia *doppiezza* di un essere *uno* per natura. La reità della menzogna dipende dunque dal *suo essere anti-naturale* e *anti-sociale;* la reità dell'equivoco dal *danno* che facciamo tacendo

un vero di cui siamo altrui debitori. Dal che apparisce *il dovere* e *il dritto* di veracità non essere principalmente in favore dell'individuo ma della intera società; epperò niun individuo potervi rinunziare; anzi nè potrebbe la società stessa, giacchè la società ben può in certi casi disciogliere se stessa, e togliere così la materia alle leggi sociali; ma non può, rimanendo società, guerreggiar contro se stessa, e violar le leggi del Creatore.

Confermasi la naturale obbligazion della *veracità* se riguardiamo la materia di tal dovere; giacchè *il vero* forma, per l'uso che l'uom ne fa, la radice e il mezzo di *tutto il suo bene*; e qual guida gli rimarrà più nel maneggio dei suoi interessi nel governo delle sue azioni, se non isplenda alla sua mente la luce del vero? nel perpetuo scontrarsi che fanno gli uomini associati, nel perpetuo incrociarsi degli interessi degli intenti degli affari, d'onde avrà lume la prudenza a guidarsi per evitar i pericoli e giugnere al suo scopo, se la favella non sia conforme al pensiero? È dunque la *veracità* un *dovere* epperò un *dritto* importantissimo per la materia intorno a cui si raggira; e il mancarvi è una *offesa* ossia *ingiuria* altrui. 368 **È guida delle azioni**

E questa offesa è tanto più grave quanto maggior *danno* può tornarne ai suoi interessi, quanto maggior *ragione* egli ha ad appoggiarsi sulla nostra veracità. Or il suo *danno* può crescere e per la materia di cui si tratta (roba riputazione vita ec.) e per la maggior difficoltà di accertare i suoi passi che posso io cagionargli non solo sottraendogli un vero a lui necessario, ma insinuandogli un errore positivamente pernicioso. 369 **Gradi della ingiuria di chi mentisce, 1. pel danno che reca**

La ragione poi che egli ha di affidarmisi tanto è più gagliarda quanto io sono più obbligato a volergli il bene della *veracità*, or sia per titolo di naturale carità come di amicizia di parentela di cittadinanza ec.; or sia per gli obblighi che volon- **2. per l'obblige di impedirlo**

tariamente mi addosso come promettendo, consigliando ec.; or sia per le forme sacre che vi aggiungo principalmente col giuramento; or sia per la impossibilità in cui si trova di aver d'altronde notizia del vero.

370 La veracità base dei doveri convenzionali

E questi sono i motivi precipui che rendono sacra la verità nelle *convenzioni*, in quegli atti, cioè, nei quali col dimostrare altrui gli intenti nostri a suo riguardo intendiamo espressamente assicurarlo nel suo operare. Sia che egli dimostri a favor nostro un ricambio di intenzioni benefiche, sia che semplicemente dimostri di fidarsi alla nostra *parola*, o come suol dirsi di *accettarla;* sempre noi rimagnamo vincolati strettamente *allora* a chiarirlo del vero presente, e *in appresso* ad operare in conformità dell'intento allor dichiarato; almeno quando la nostra dichiarazione è stata non solo atto umano, e di materia onesta, ma ancora esente da ogni violenza. Chè se violenza di timore vi intervenisse la quistione riuscirebbe un po' complicata, epperò immatura a questi primi germi, che qui accenniamo, dei dritti e doveri convenzionali (XLIX).

371 Necessità del vero perchè è bene per sè

Ma il vero non è per l'uomo soltanto un mezzo per guidar i suoi passi, ma è di più un bene e il precipuo della umana natura la quale viene specificata dalla *ragionevolezza*. Siam dunque obbligati a far quanto è da noi, affinchè egli abbia quel bene a cui il suo intelletto aspira, ed Egli ha sempre il dritto di non venirne indebitamente spossessato. E tanto son più sacri e il *dovere* nostro e il suo *dritto,* quanto più il vero di cui si tratta è connesso con quel sommo Vero che dee compiere un giorno la nostra tendenza e colmare la nostra felicità (39, 228). La professione di un retto credere, l'impedire, come si può, la propagazione di ogni rea dottrina sono dunque non solo doveri di individuo pio, ma ancora di società ben ordinata,

come più ampiamente dimostreremo in appresso.

Frattanto concludiamo mai non esser lecita la menzogna qualunque sia il nome di che ella venga palliata. Ricordiamci però altro essere l'esternare ciò che non pensiamo, altro il celare ciò che pensiamo: dire il falso è contro la natura della parola epperò mala in sè; celare (se sia conveniente) il nostro pensiero è secondo la natura del pensiero che fu da Dio racchiuso nei penetrali inaccessibili del cuore. Esso provvide in tal guisa bastevolmente al dovere di prudenza, senza la quale non potrebbe sussistere la società; ma il saperne contemperare le leggi sì che nè la prudenza degeneri in simulazione, nè la lealtà in dabbenaggine e in imprudenza; qui sta il capo d'opera della virtù naturale (L). 372 È rea la menzogna, ma non il silenzio

Dai doveri relativi alla mente avida del *vero* passiamo ai doveri relativi alla volontà avida del *bene*. Siccome questo *bene* altro non è che il *vero* e l'*essere* considerato come obbietto di una tendenza (36); il bene come il vero può considerarsi e qual mezzo nei beni limitati e qual fine nel Bene infinito. Il cooperare cogli altri affine di conseguir il Bene infinito è il grande scopo della società umana (319) epperò è lo scopo di tutti i doveri che andiam divisando; ma non costituisce in quanto è *positivo* un dovere distinto dai sovra esposti intorno alla partecipazione del Vero; giacchè la volontà non si aiuta a tendere al bene se non col mostrarglielo evidente (30). 373 Doveri relativi alla volontà altrui: volerle il bene

Il dovere *negativo* di non rapirne altrui il possesso ci divieta l'usare in modo da rendere altrui o malagevole o impossibile il conseguimento di quel bene di ordine che è la vera perfezione dell'uomo vivente (41). E siccome il grande ostacolo all'ordine, dopo l'ignoranza, è il disordine delle passioni, vietasi da questo dovere negativo tutto ciò che tende ad infiammare soverchiamente e disordinar le passioni; nel che consistono i doveri di *pubblica onestà*, e i dritti rispettivi a mantenerla, su cui diremo altra volta. 374 Non porre ostacoli al conseguimento del sommo bene. Pubblica onestà

375 Concorrere coll'onore amore cortesia

Ad ottenere il bene infinito e l'ordine di onestà è diretto l'uso de' beni limitati i quali possono essere or materiali or morali: quelli giovano al corpo e ne diremo poi; i mezzi ossia beni limitati di ordine morale sono quelle relazioni amichevoli e benevole di ogni specie, che nella istituzionedi natura formano alla travagliata umanità sì grande conforto e che possiamo ridurre a beni di onore di amore di cortesìa. L'*onore* è un concorrere ad appagare l' altrui volontà col tributo di nostra mente (128), l'*amore* col tributo di nostra volontà, la *cortesìa* col tributo delle maniere esterne. A questi beni, legame naturale di universal società, tutti hanno dritto gli uomini *perchè uomini;* ma il modo con cui se ne compie il dovere può variarsi: 1° secondo i gradi che nella società concreta variano l'aspetto delle relazioni sociali; 2° può variarsi a proporzione delle maniere usate reciprocamente dagli altri; imperciocchè essendo in tutti uguali i dritti uguale debbe essere in tutti la esecuzione, onde se alcuno ne vien frodato può talora ottenere ciò che a lui è dovuto anche col sospendere verso l'ingiusto frodatore la esterna esecuzione dei doveri corrispondenti.

376 Dell' obbligo di amar il nemico

Ma potrà egli sospendere ancora l'adempimento degli interni doveri di stima e di benevolenza? La quistione merita di essere chiarita con qualche esattezza, poichè ella dipende dai primi principî del dritto che potranno riceverne gran lume, e somministra la soluzione di altre quistioni gravissime. La quistione presente si riduce in sostanza alla domanda: se sia naturale la obbligazione di amar il nemico? A rispondere con qualche sodezza convien ricorrere ai primi fonti del dritto.

377 Fondato sulla natura

Su qual motivo su qual titolo si appoggia il *dritto* e il *dovere* dell'amore scambievole? sulla identità di natura: eccone il titolo evidentissimo (314). Nel caso proposto il nemico non cessa di aver

meco la stessa natura; dunque non cangiano i suoi dritti (362), ma solo vengono in collisione col dritto che io ho di ottenere da lui onore cortesia ec. Questo mio dritto mi dà secondo ragione il potere di usare mezzi per ottenere il dovutomi; ma i mezzi debbono essere atti ad ottenere il fine altrimenti non sono più mezzi. Or io domando: col ricusare *internamente* al nemico la stima l'amore a cui egli ha dritto in qualità di uomo, posso io ottener cosa da un uomo che non vede altro *se non* l'*esterno?* egli è chiaro che no. Dunque il dritto mio verso di lui, all'onore, all'amore, alla cortesia non elide il dritto suo sopra di me se non talora per riguardo a certi segni esterni; ma sull'interno li lascia interamente sussistere. Anzi dirò più: anche riguardo all'esterno le dimostrazioni di inimicizia possono talora rendermi più malagevole il conseguimento del mio dritto, epperò riuscir mezzi inefficaci all'intento, e perfino anche opposti all'intento. In tal caso niuna collisione accade fra i dritti, epperò io gli debbo ciò che gli dovea per l'addietro, nè sono autorizzato a trasgredire il dover mio perchè egli trasgredisce il suo. La *vendetta* dunque, cioè voler il male di chi ne fece male, è movimento di passione contrario alla natura dell'uomo.

378 Reità anti sociale della vendetta

Molto più poi ella è contraria all'essere sociale. Siccome ella mira non a riparare le proprie offese ma ad offendere altrui, altro non fa che aumentare le discordie e il disonore, e tende per conseguenza a sciogliere interamente i due vincoli sociali *amore* e *giustizia* senza cui non è società. Lo mostra pur troppo il fatto: suppongasi lecita per un momento la vendetta, ogni offeso si armerà contro l'offensore e gli renderà quel più di male che potrà; l'offensore diverrà dunque offeso; e siccome l'offesa di un membro è offesa del corpo, se la vendetta ferisca un membro di una famiglia

o collegio o altra corporazione qualunque, provocherà con una offesa cento pugnali, e a poco a poco la società diverrà un campo di battaglia. V'è egli cosa più opposta all'armonia sociale?—Ma in tal guisa ogni offensore avrà la impunità—. Ogni società ha una autorità che la scorge al suo scopo (425); a lei conviene frenar il delitto, come vedremo appresso.

379 Doveri relativi alla vita: Conservazione

Passiamo al terzo capo dei nostri *doveri* e *dritti* di società universale che è la conservazione della *vita* e la sua perfezione. La vita umana è soggetta a due cause di decadimento, cioè a violenza di assalitori, e a sfinimento naturale di forze. Il *dovere* e *dritto* di conservarsi involge dunque naturalmente due dritti di somma importanza dritto di *difesa*, e dritto di *dominio*. Parliamone partitamente.

380 I. Col difendersi

Che ogni uomo abbia *dritto* a conservar quella vita che egli dal Creatore ha ricevuta, epperò a preservarla da quegli assalti che la distruggerebbero, apparisce evidente dal *dovere* individuale che altrove si dichiarò (271). Ma questo dritto è esposto nella società alle altrui violenze, e violenze tali che non possono impedirsi senza recar danno all'assalitore. Or in tali circostanze l'assalito ha egli dritto a recargli questo danno?

381 L'uccisione in difesa non è lecita contro il giusto aggressore

Convien premettere che l'assalitore potrìa talora avere e dritto e dovere di tôrmi la vita (lo che accade al ministro della pubblica giustizia, come altrove diremo). In tal caso è chiaro non aver io *dritto* non dico di offenderlo, ma neppur di opporgli la forza; giacchè non può un dritto attivo contrapporsi ad un altro parimente attivo (361). La quistione suppone dunque che l'aggressore non abbia dritto sulla mia vita, che sia *aggressore ingiusto*.

382 Nè contro

Contro costui posso io difendermi con sacrifizio ancor della sua vita? Veggiamo quali dritti ven-

l'ingiusto se posso evitar l'assalto

gono qui in collisione. Questi dritti possono essere varî secondo i varî casi; giacchè se l'assalto lascia luogo alla fuga, senza che la fuga tragga seco altra perdita, la collisione nasce allora fra il *dritto* che io ho *a non essere disturbato* nel luogo ove mi trovo legittimamente, e il *dritto* che ha l'aggressore *alla propria vita*. La materia del mio dritto è tanto inferiore all'opposto che non lascia dubbio sul *dovere* mio di far cedere il mio dritto all'altrui (363). Ma fate che fuggendo io lasci la famiglia in pericolo, quanto questo pericolo è di materia più importante, e di ordine più universale (giacchè la famiglia è una società, l'aggressore un individuo) tanto più cresce di valore il mio dritto rispetto all' opposto ; onde non solo avrò *secondo ragione* il *potere*, ma talor anche il *dovere* di arrestar l'aggressore a qualunque suo costo.

383 O se attenti solo a danneggiarmi mediocremente nella roba

Suppongasi ora che l'aggressione non dia luogo alla fuga, e che l'assassino miri a tormi la vita (giacchè se sol mirasse alla borsa, il mio danno potrebbe esser sì tenue (*) da riuscire incomparabilmente minore, epperò renderebbe minor il mio dritto); sì, miri alla vita: quali dritti verranno qui in collisione?

384 O se posso con ferite inabilitarlo al combattere

Il caso può ancora avere aspetti diversi, e in prima suppongo di trovarmi in luogo riparato d'onde, aggiustando il colpo, posso ferirlo in modo da renderlo inetto a combattere: in tal

(*) D'altra parte se anche il danno fosse grave, la roba si può ricuperare, talora per via di altri mezzi che presentano le particolari società; e ne fo menzione per non dover poscia tornare su tal proposito. Che se mentre io resisto al rapitore per la roba, egli mi si avventi alla vita, allora il caso è di difendere la vita e non più la roba.

Si è dai moralisti proposto il caso se sia lecita la difesa micidiale dell'*onore;* ma questo problema involge il falso supposto che un *vero* onore possa difendersi colla spada: ne diremo fra poco trattando del duello.

caso il mio dritto alla vita supera evidentemente il suo dritto alla integrità delle membra; ma non si collide col dritto che alla vita ha pur l'aggressore. Potrò io dunque ferirlo, ma non potrò ucciderlo.

585 Fuori di questi casi, può uccidersi l'ingiusto aggressore

Ma suppongasi finalmente perfetta collisione, cioè l'assalto inevitabile, le armi il luogo ed ogni altra circostanza uguale, qual dritto sarà più gagliardo? Se riguardassimo i dritti *solo della umanità* sarìano uguali in entrambi, ma la aggressione ha già introdotti nel problema dei termini individuanti, onde più non possiamo isolarci nei confini della *identità di natura*. Esaminiamo i fatti individuali.

586 1. Perchè egli manca all'ordine, epperò perde il dritto

E in primo luogo l'aggressione è *ingiusta*, cioè contraria all'ordine; la difesa oppostavi è *giusta*, cioè conforme all'ordine; nell'assalito esistono dunque due dritti, il dritto di propria *conservazione*, e quello di *difesa*, cioè di annullare la forza ostile per conservarsi: l'uno e l'altro sono conformi all'ordine. Nell'aggressore esiste ugualmente il dritto di conservazione ma non quello di annullare la forza nemica, giacchè la aggressione *contraria all'ordine* non può in lui che la commette riguardarsi come titolo di dritto (potere *secondo ragione* irrefragabile). Il dritto dell'assalitore è dunque inferiore a quelli dell'assalito.

587 2. Perchè è spontaneo non assistito da legge di necessità

Di più l'assalitore è libero a non incontrar il pericolo, e lo affronta *spontaneo*; l'assalito è nelle strette della *necessità*. Or il *necessario* è più strettamente legato all'ordine delle cose che lo *spontaneo;* dunque le leggi dell'ordine danno maggior valore al dritto dell'assalito che a quello dell'assalitore. Questi dunque è paralizzato dalla giustizia nè *può* offendere se non *contro ragione;* quegli e *può*, e forse *dee secondo ragione* annullare la forza ostile, anche colla uccisione dell'aggressore, giacchè esso spontaneamente ha reso viola-

bile il proprio dritto rendendolo inferiore al dritto dell'assalito.

Che se l'assalito ha il dritto sulla vita dell'aggressore, molto più lo avrà su quanto a costui può servir o per difender sè o per offendere lui. (Ed ecco il primo germe dei dritti di conquista, di cui si dirà altrove, su i beni e sulla libertà dei vinti). 588 *Il dritto di difesa micidiale cessa quando è inutile o insufficiente*

Ma questi dritti nati dalla *presente* necessità continuano essi cessata la aggressione? se il dritto di difesa ad altro non mirava fuorchè ad assicurare la conservazione dello innocente, egli è chiaro che cessa tosto che non ha più ragion di *mezzo* a tale intento. E per lo stesso motivo la assoluta impossibilità di salvarsi renderebbe illecita la uccisione dell'aggressore, che diverrebbe allora una pura *vendetta*, 589 L'assalito ha dritto sui *mezzi* dell'aggressione

Le ragioni che militar vedemmo in favor dell'assalito gli danno di più il dritto al sussidio delle forze altrui; imperocchè ogni uomo ha il *dovere* di cooperare all'altrui *bene* (314), epperò alla altrui conservazione; dunque esiste il dritto reciproco ad ottenerne aiuto. Questo dritto sarebbe *per sè* comune ai due combattenti; ma l'aggressore è *pel fatto* fuor dei limiti della *necessità*, e della *ragione*, dalla quale dipende il *dritto* al sussidio. Di più egli ha posto il suo avversario nella necessità, epperò nel dritto di offendere per salvarsi, ed è privo dal canto suo del dritto di offendere; dunque *può* a proporzione della necessità essere *ragionevolmente* offeso. Gli accorsi in difesa dell'assalito comunicano dunque al dritto di questo a proporzione del costui bisogno. E come ha dritto al sussidio altrui, così molto più a' *mezzi* di difesa, che niuno gli può impedire. 590 Ha dritto all'altrui sussidio

Riepiloghiamo. Nasce il dritto di difesa micidiale dal *dritto* di conservazione, e dalla *impossibilità* di sostenerlo senza la uccisione di chi è ingiusta *cagione* di tale impossibilità. Questi non perde il dritto 591 Epilogo del dritto di difesa micidiale

a conservarsi, ma solo ne indebolisce la forza traviando fuori dal sistema dell'ordine morale. Dura dunque soltanto il dritto di ucciderlo finchè ne dura la stretta *necessità*. Al dritto poi dell'assalito corrisponde il dovere sì di non assalire, sì di non impedirgli i mezzi di difesa, sì di prestargli aiuto a proporzione delle forze proprie e della sua necessità.

392 Tal difesa può essere *dovere* quando è *dritto* in altrui

Abbiam determinato il *dritto* dell'assalito, ma questo dritto è egli insieme un *dovere*, sì che sia vietato onninamente il rinunziarvi? (349) Il *dovere* dee avere per termine correlativo un *dritto* altrui; dunque allorchè altri hanno dritto alla mia vita e alla mia opera, e tal dritto che non abbia altronde compenso, allora, se la difesa micidiale è *lecita e possibile*, sarà ancor *doverosa*. *Doverosa* dunque sarà in un padre la cui famiglia ridurrebbesi all'estremo, molto più in un generale o in un principe la cui perdita riuscirebbe allo esercito o al regno di grave danno. Ma se altri uomini non sieno per averne danno, la giusta difesa micidiale non è un *dovere:* non per rispetto al dritto che ho alla mia conservazione, giacchè questo *potere* per sè non sempre costituisce *dovere* (278); non per rispetto ai *dritti* di Dio, contro cui opera l'aggressore non l'assalito; onde questi ben può a Dio stesso lasciar la cura di sostenerli.

393 Del duello: sua origine

Chiarite a dovere le nozioni di giusta difesa riesce agevole, se non superfluo, il risolvere ogni ragione in favor del *duello*. Questo stolido e funesto fanatismo del punto d'onore, nato fra barbari che sotto una rozza legislazione male assistiti dai tribunali, male avvezzi alla vendetta, male informati del governo della provvidenza, credettero dritto onore pietà affidare alla spada le funzioni di magistrato supremo; questo pregiudizio sanguinario, combattuto sempre dalla cattolica chiesa anche in mezzo alla barbarie, e da tanti barbari

moderni in mezzo alla civiltà, sostenuto come mezzo di difesa, riparazione di onore, eccitamento al valore; questo esecrabile duello in che consiste? Nel *combattimento convenuto* per causa privata (*). Basta questa sola definizione a chi conosce la pratica per rispondere a tutti gli argomenti in favor del duello e mostrarlo in aperta opposizione colla natura. Imperocchè, per cominciare dall'argomento più plausibile, si dirà egli lecito il duello perchè è giusta difesa? Risponderemo che non è nè *difesa*, nè *giusta*: e 1° non è *difesa*: giacchè nel combattimento convenuto non si resiste ma si va in cerca dell'aggressore colà appunto ove si è certo di rinvenirlo; or qual cosa più contraria alla *natura* della *difesa* che esporsi al pericolo? Non basta: si danno al nemico armi uguali, si fa ogni sforzo perchè egli possa resistere: che potrebbe mai fare di più codesto pazzo bramoso di difendersi se volesse farsi ammazzare? 394 Sua definizione 395 È contro la natural legge di difesa

Ma fosse pur difesa è ella *giusta?* dove è qui la *necessità* che sola giustifica l'uccisione? (382) dove è quella moderazione che si limita al puro mal necessario? (384) dove l'impossibilità di altri mezzi per riconciliarsi? dove la gravezza del mal temuto? (383) Il duello non è dunque nè *difesa*, nè *giusta*.

Sarà egli un mezzo per difender l'onore? L'onore è la esterna dimostrazione di stima (128); *mezzo per difendere l'onore* vuol dunque dire mezzo di 396 È contro la natura dell'onore

(*) Tre specie di duello potrebbero annoverarsi: per autorità privata in causa privata, per autorità pubblica in causa privata, per autorità pubblica in causa pubblica; dei quali dà contezza il Gerdil mostrandone a lungo l'origine la natura ec. Noi ci limitiamo qui alla prima specie giacchè parliamo dei dritti fra uguali: degli altri due diremo a suo luogo quanto potrà esigerlo la necessità e sopportarlo la brevità del nostro Saggio.

far sì che altri ci mantenga internamente la stima, e ce ne esibisca esternamente i segni. Or suppongasi che l'uccidere uno sventurato e forse anche rovinar con lui la sua famiglia fosse realmente un mezzo ad acquistar codesta stima; sarebbe egli questo un bene paragonabile a quel che tanti dovranno perdere? e se la materia del dritto è sì disuguale (363), qual forza può aver il mio dritto all'onore collidendosi col dritto dell'avversario alla vita, e di tanti altri innocenti agli aiuti alla quiete ai conforti che ne ricevono?

Ma poi che *onore* può sperarsi da una azione sì barbara, sì irragionevole? il concetto altrui non può essere se non corrispondente al mio operare; il mio operare è da pazzo da barbaro; dunque col duello io non acquisto ma perdo il concetto presso ogni uom che ragiona. Al più potrò ottenere un certo riguardo esterno coll'intimorire altrui facendomi conoscere capace di sguainar la spada per ogni menoma apprensione di affronto; ed avrò così l'*onore* di che gode ogni scherano ogni assassino la cui mano fumante di sangue il ceffo spirante strage formano il terrore dell'uomo onesto.

591 F. superstizioso se pretende da Dio un giudizio

Nulla dirò dei pretesi *giudizî di Dio*, giacchè ormai queste idee superstiziose hanno ceduto il campo all'eccesso opposto alla dichiarata empietà. E chi conserva sensi di religione almen naturale ben sa che per giudicare ci fu data dal Creatore non la spada ma la ragione, che questa dee guidar la spada, e accertarne i colpi, non già la spada accertar i giudizî della ragione: e farebbe ridere a dì nostri chi volesse sciogliere con un duello un problema di matematica, come l'Imperator Ottone con un duello pretese sciogliere il problema legale delle leggi di successione ereditaria (*).

(*) Gerdil: des combats singuliers, Ch. 4, art. 1, opera piena di filosofia e di erudizione che merita esser letta.

Non è dunque il duello un mezzo nè di difesa nè di onore nè di religione; nè ha sul pugnale dell'assassino altro vantaggio che quello di mostrare un po' più di irragionevolezza e di pazzìa.

Ma sarà egli almeno permesso in guerra? ne parleremo quando della guerra avrem dato una giusta idea trattando delle obbligazioni delle società *particolari*, e dei dritti corrispondenti. Passiamo a parlare di una seconda classe di dritti e doveri risultanti dalla obbligazione di conservar la vita.

340 **Altro dovere di conservazione, *sostentarsi***

Ancorchè non venga l'assassino ad involarmene il tesoro, ella mancherà ben presto se io non la sostento cogli alimenti, non la fomento coi ripari opposti alle ingiurie delle stagioni. Ho dunque col *dovere* di conservarmi il *dritto* ai mezzi di conservazione; ma questi mezzi sono di tal natura che impiegati dall'uno non possono d'ordinario servire all'altro. *D'ordinario*, io dico; perchè certi mezzi sono sì abbondanti che mai non vengono meno per uso, come l'aria respirabile, la luce del sole ec. Ma questi son pochi ed insufficienti: per gli alimenti per le vesti abbisognamo ben d'altro che

341 **Ne nasce l dritto di *dominio***

d'aria e di luce. Tratti a forza dal restìo seno della terra, essi hanno sul nostro fisico una azione limitata e passeggiera per cui ciò che serve all'uno non può servire all'altro, e diverrà fra breve inutile anche ad entrambi; la veste il cibo si consumano da un *solo* e consumati danno luogo anche per lui a bisogni che sempre rinascono. Il *conservarsi* è un perpetuo lottare contro codeste ripullulanti necessità, col perpetuo consumare i mezzi che la terra perpetuamente riproduce ora per natural cortesìa, ora per gli sforzi con cui l'uomo la soggioga. Se dunque la conservazione è un dovere, l'uomo ha dritto di usarne certi mezzi in modo che non possono questi *identici* servire contemporaneamente per verun altro. Il dritto di usar certi oggetti escludendone ogni altro

suole appellarsi *dominio*, o signoria o padronanza di essi oggetti; ed è, come ognun vede, una *necessità* prima di esser un *dritto;* e necessità sì *naturale* che non possiamo idear un uomo nello stato presente senza riguardarlo affetto da tali necessità.

400 Cioè 1. il dritto di *avere* il necessario

Ma avvertite bene che la necessità gli dà il *dritto* ad usar le cose, cioè prenderle trasformarle consumarle; ma questo *dritto* di *avere* come diviene poi dritto di *escludere?* in forza di quel *dritto* che abbiam chiamato di *indipendenza* per cui un uomo

401 2. Di non esserne privato suo malgrado

considerato in astratto non ha veruna dipendenza all'altro, epperò non può giustamente venir privato di quei mezzi che egli ha a procacciarsi il suo bene (360). Da questi due dritti nasce da se stesso il dritto di *escludere*, poichè 1° col dritto di conservazione io posso *prenderne* i mezzi; 2° presili con questo dritto, io li *ho;* dunque pel dritto

402 3. Di *escludere* chicchessia, *usarne; rivendicarlo*

di indipendenza non posso esserne privato; 3° ma essendo questi mezzi limitati niuno se ne può servire senza privarne me; dunque ho dritto a vietarne l'uso a chicchessia, cioè ne ho il *dominio*. E questo dominio mi fu acquistato, come ognun vede, dalla *occupazione* di quel bene, o diciam meglio la occupazione fu il fatto concreto che determinò il mio dominio sopra un dato oggetto, ma i titoli primitivi del mio dominio sono i dritti di *conservazione* e di *indipendenza* che appartengono alla *umanità* considerata in astratto. E da questi fonti medesimi nasce come ognun vede il dritto non solo di *usar* del mio, ma di *rivendicarlo* se mi venga tolto; giacchè l'ordine del *fatto* e dei *dritti* non cangia per la *violazione*, anzi implora riparazione (134).

403 Prova di istinto in favor del dominio naturale

La prova *razionale* da noi recata della naturale istituzione del dominio vien confermata da *un fatto* di istinto che può osservarsi non pur nell'uomo ma perfin nel bruto; vale a dire da quella naturale indignazione con cui ci sentiamo rapire il già

posseduto. Osservate due fanciulli che corrono a gara per afferrar un pomo: il vincitore che ne avrebbe portato in pace la perdita se fosse stato prevenuto dal competitore, con qual senso di sdegno sel vede rapire se questi abusando di una forza superiore glie lo voglia strappar di mano! E con quale stizza vedete ringhiar un mastino a cui il compagno voglia strappar di bocca un brano di quella carne che già egli afferrò! Lungi da me il pensiero di dare al cane *idea di dritto:* egli si muove o piuttosto *è mosso* pel naturale istinto; ma questo istinto ci mostra che la Provvidenza creatrice vide esser necessità nell'animale il possesso pacifico del bene *occupato,* e ne impresse nei bruti stessi un cotal rispetto naturale che frena non di rado il più forte anche a fronte del più debole.

Queste dottrine possono giovare ad evitare due abbagli che si leggono non di rado a tal proposito negli scrittori di naturale dritto. Il primo è il prendere per istituzione tutta positiva ogni dritto di *proprietà* (*) per la ragione che senza fatto positivo la proprietà non vien determinata a certi limiti. Con simile dottrina potremmo sostenere in mille altre circostanze stranissimi assurdi, giacchè mille altre leggi naturali creano dritti astratti che non posson ridursi al concreto senza certi fatti positivi. Così per esempio la minorità dei figli rispetto al padre sarebbe istituzion positiva, giacchè senza questa non è determinato il tempo in cui ella decresce e manca, istituzione positiva il linguaggio, giacchè senza almen tacita convenzione il suono non esprime idee ec. Distinguasi sempre l'elemento *necessario,* che non può essere se non *astratto,* dal *variabile,* che non può non esser *con-* 404

Il dominio non è tutto istituzione umana

(*) Le leggi non solamente mantengono la *proprietà:* esse la fanno nascere. Collection des travaux de l'assemblée nationale ec. ap. Romagnosi introd. § 318.

creto. Si comprenderà che il *dominio* in generale è conseguenza necessaria della *umanità* in astratto; il dominio limitato a questa o quell'altra forma di tempo di luogo di traslazione ec. è effetto delle circostanze individuanti avvivate e per così dire informate dal dritto astratto.

405 Equivoco della comunione primitiva dei beni

Dal non aver ben compresa la idea di dominio astratto è nato il secondo abbaglio di certi autori che stabiliscono fra i primi uomini la *comunanza* dei beni, e dicono che *tutto* era di *tutti*, prendendo l'astratto *umanità* pel collettivo *tutti gli uomini*, e il dritto a *prendere* i mezzi di conservazione per un attual *dominio* di ogni cosa (*). Or questa espressione non è interamente esatta e può portare a conseguenze ree (**), quali furono le dedotte da Hobbes: e dico inesatta la espressione, perchè il dominio di tutti su tutto è un dritto che *tutti* hanno di escludere *gli altri;* ma se gli *escludenti* son tutti, chi saranno gli *esclusi?* Nella comunione *positiva* si comprende che gli associati hanno dominio poichè *escludono i non associati;* ma nella *primitiva*... (***) *quello che appartiene a tutti non appartiene realmente a veruno.* Il dire dunque col Montesquieu che gli uomini *hanno rinunziato alla comunanza naturale dei beni per vivere sotto le leggi civili*, e che quindi *è nata la proprietà*, egli è un dar realtà alle astrazioni, e dipende dalla immaginaria creazione di uno *stato civile* fattizio di cui parleremo appresso. Se la comunanza primitiva consistea nel *potersi conservare* coi frutti del suolo, gli uomini nè hanno rinunziato nè poteano rinunziare a tal dritto.

(*) Collection des travaux sopracitata.
(**) V. Romagnosi, Introd. § 243.
(***) La palma della mia mano può esser occupata ugualmente da un pane da un libro da un frutto: si dirà forse che la mia mano è *comune* al libro al frutto al pane? (Rom. Intr. § 314).

406 **Proprietà stabile: nasce dal dritto di non servire altrui**

Ha l'uom dunque il *natural* dritto di proprietà sui mezzi di conservazione; ma questa *proprietà* si estende ella *naturalmente* anche ai fondi da cui questi mezzi si traggono? per rispondere al quesito debbo io domandar prima : i frutti delle fatiche personali sono eglino proprietà di chi fatica? A tal quesito la risposta non è malagevole. Se in vista della sola umanità io non posso essere astretto al servizio altrui (poichè fra uguali non vi sarebbe una ragione di determinare il servitore e il servito), egli è chiaro che ciò che io opero è di mio dritto essendo *parte* di me perchè mio *effetto*, e l'effetto è *parte* della sua *cagione* giacchè è contenuto nella cagione e da lei dipendente. Dunque chi si prevalesse del frutto di *mie* fatiche, rapirebbe *il mio*, e (*nello stato astratto* che noi consideriamo) lo rapirebbe senza poterci avere il menomo dritto perchè siamo nella ipotesi di perfetta uguaglianza (354).

407 **E dai fatti di propagazione e di necessaria coltura**

Or se l'uomo ha dritto alle proprie opere, la *proprietà* estende *naturalmente* i suoi dritti sui fondi stabili; giacchè *naturalmente* essi abbisognano di cultura stabile per provvedere al genere umano nello stato di *naturale* propagazione. Coloro che col Mirabeau sostengono che « al momento che l'uomo ha raccolto il frutto, i terreni tornano (secondo natura) al possedimento comune » o debbono supporre che il terreno dissodato i pozzi i canali le piantagioni gli innesti ec. non sieno nell'ordine di natura necessarî all'uman genere moltiplicato; o che non sieno opera dell'uomo; o che l'uomo possa seco asportarli colla vendemmia e colle messi; o che altri abbian dritto sulle opere del primo coltivatore. Le prime tre asserzioni sarebbero smentite dal fatto, l'ultima dal dritto di *naturale indipendenza* per cui ciascuno lavora a sè solo (406). Dunque l'acquisto in genere di proprietà stabili è naturale all'uomo, e nasce dalle

leggi necessarie di sua natura considerata in astratto, come nasce da esse la necessità della umana associazione; la determinazione concreta di queste propietà nasce dal fatto umano che applica la legge di giustizia col porgerle materia determinata.

408 La divisione dei fondi è dello stato *naturale*, non del *natio*: divario di tali voci

Gli autori che dicono *non naturale* la divisione dei fondi sembrano confondere il *naturale* col *natio*, cose per altro fra lor diversissime. Ciò che un essere ha nel primo suo nascere forma il suo stato *natio*, ciò che gli compete secondo il suo sviluppamento completo forma il suo stato *naturale*. Or al genere umano compete il moltiplicarsi, moltiplicando l'abbisognar di maggiori mezzi che i puri frutti spontanei, abbisognandone il coltivar la terra stabilmente; coltivandola l'affidare al terreno sudori industria e i loro effetti; affidatili l'avervi dritto stabile. Dunque i dritti stabili sul terreno sono conseguenza della umana natura.

409 Obbiezione. Il coltivare è fatto libero = All'individuo sì, non alla specie umana

= Ma *il fatto*, si dirà, *il fatto* del coltivare non è egli atto libero dell'uomo? dunque non è naturale istituzione il dritto che ne risulta =. Ditemi in prima: il *fatto* del matrimonio non è egli atto libero dell'uomo? dunque non saranno di naturale istituzione i dritti coniugali e paterni. Ognun vede l'equivoco della obiezione e della illazione: tutto ciò che è *naturale* alla società presuppone sempre *il fatto* degl'individui che si associano, il quale non è *natio*, essendo l'*umanità* prima nell'*individuo* poi nel *genere umano*. Ma benchè non nasce l'associazione (anche la coniugale) *colla* natura, nasce però *dalla* natura, epperò non è libera al *genere umano*, benchè sia libera a ciascun *individuo*. Dite lo stesso delle proprietà stabili: *il fatto* del coltivare è libero a ciascun individuo, ma non è libero al genere umano; dunque la proprietà stabile non è richiesta in ciascun individuo, ma quando alcuno liberamente coltivando ha contribuito alla opera *necessaria* di quell'essere collettivo che dicesi genere

umano, la stessa *necessità* gli assicura per *natural* diritto il suo possesso, come una necessità consimile assicura al padre i dritti paterni se avrà figli.

410 Si spiega una apparente contraddizione del Suarez

Ed ecco perchè uno dei più grandi filosofi che abbiano scritto in tal materia, il Suarez (LI) dopo averci detto, forse con espressione non del tutto esatta (*) che *le proprietà private non sono di dritto naturale* aggiugne che *se alcuno anche prima della divisione* (falso supposto di cui direm fra breve) *prendesse a coltivar qualche tratto di terra non ne potrebbe essere privato senza ingiustizia.* La apparente contraddizione di queste due proposizioni si concilia se avvertasi che le proprietà private nascono dal dritto naturale per un fatto che *all'individuo* è libero epperò non forma *per lui* un dovere naturale; ma al *genere umano* è necessario; epperò produce il dritto del coltivatore anteriormente a qualsivoglia divisione positiva fatta per libere convenzioni nelle particolari società.

411 Equivoco della ipotesi di prima divisione

Ho notato pocanzi essere falso il supposto della *prima divisione* nel senso che ordinariamente si dà a questa espressione; con cui si suole indicare che il dominio stabile incominciasse dal *patto sociale* (di cui parleremo in appresso). Da quanto abbiamo spiegato crediamo risultar chiaramente che tal dominio è un effetto naturale della propagazione degli uomini, e nasce da sè *per una legge* propria *della umanità*, non sempre per convenzioni volontarie e libere. Chi volesse vederne più sviluppata la successiva formazione potrà vederla nel Romagnosi (**); a noi basti riflettere che colla osservazione sulle sperienze quotidiane ogni uomo comprende essergli mestieri coltivar il terreno per trarne frutto. Fabbricatavi una capanna, scavatovi

(*) De opif. sex dier. l. 5, c. 7, n. 17.
(**) Introd. § 339, seg. e prima § 312.

un pozzo, assiepato il terreno, già vi ha fatto uno stabile miglioramento per cui quello non può venir da altri occupato senza che egli vi perda l'opera *sua*. Dunque il dominio, il dritto di escluderne altri è nato *da per sè*. Ciò non ostante la espressione *prima divisione* può benignamente interpretarsi, intendendo quel *primo sviluppamento* per cui propagandosi l'uman genere andò coltivando di mano in mano or questo or quel terreno, e coltivandolo vi acquistò il dritto di *proprietà*.

412 Modi di acquistar dominio: modi primitivi. *Occupazione e accessione*

Dal fin qui detto è chiaro il *modo primitivo* di acquistare tal dritto: *occupare* o un mobile o un immobile per valersene e industriarvisi, ecco come si acquista dapprima il dominio. Nè solo della cosa occupata ma di quanto verrà in lei naturalmente crescendo, o a lei si *aggiugnerà* per benignità di natura; poichè questo insensibile aumento è (come l'opposto deterioramento) qualità naturale delle cose materiali occupate; e chi occupò le cose intese occuparle quali esse sono, e trarne i frutti che naturalmente esse portano.

413 Modi derivativi

Intesa bene la natura del *dominio* è facile comprendere che significhi la sua *derivazione*. Il dominio è un *dritto;* il dritto nasce dalle relazioni; mutate dunque le relazioni di fatto cangia il dritto (348). Or le relazioni di fatto possono cangiare per volontà del possessore o contro sua volontà; epperò la traslazione del dominio potrà essere volontaria o necessaria.

414 I. Volontario per *tradizione*

Nella *volontaria* che cosa accade? Che il possidente che era prima padrone di escludere ogni altro dalla sua proprietà ritratta quella volontà con cui si era impossessato della cosa posseduta lasciandola libera. Se questo egli fa senza riguardo ad alcuna altra persona, la cosa dicesi *abbandonata;* se egli la lascia libera AFFINCHÈ *un tal altro* se ne impossessi, e questi sottentra colla *occupazione* e se la appropria, la traslazione del do-

minio è per *contratto* ossia per consenso di più persone obbligantesi scambievolmente, l'alienante a non escludere, l'acquirente coll'accettazione a sottentrare nei dritti di dominio. Dal che apparisce che senza la *accettazione* il dominio non si trasferisce, giacchè il possidente non l'abbandonava se non *condizionatamente*, e niuno sottentrando ai suoi dritti la condizione non si verifica.

415 Contratti unilaterali e bilaterali

Ma osservate che nessuno può essere *costretto a volere:* dunque in una alienazione *volontaria* può l'alienante voler alienare sotto le condizioni che gli piace. Se cede il suo dritto sopra un oggetto *colla condizione* di ottenere sopra altro oggetto i dritti di colui con cui contrae, il contratto suol dirsi *bilaterale;* se cede il suo dritto senza *condizione* di contraccambio *lucroso*, il contratto dicesi *unilaterale.*

416 I primi non possono rinunziar al contraccambio della *gratitudine*

Dissi *senza contraccambio lucroso*, cioè senza ricambio di quelle cose che si vendono a prezzo convenuto; perocchè in questi contratti al *lucroso* sottentra un contraccambio di *obbligazione* nato dalla legge di giustizia; questa obbligazione è men rigorosa, egli è vero, non essendovi qui una chiara proporzione di *quantità* (352) fra i contraenti; ma non per questo cessa ogni reciprocità, giacchè la naturale uguaglianza esige in ogni umana relazione una certa parità fra il dare e l'avere. Se dunque *unilaterale* vien detta questa specie di contratto tal *unità* riguarda la umana volontà rinunziante al proprio dritto senza riceverne in valore materiale l'equivalente. Ma anche questo contratto in faccia alla ragione dee dirsi *bilaterale*, giacchè la parte accettante contrae in faccia a lei obbligo di ricambiar coll'affetto ciò che materialmente riceve (LII).

417 2 modo: involontario, in quanti casi può accadere

In tutti i casi finor contemplati la derivazione del dominio ebbe origine da un fatto volontario del possessore primitivo, il quale o abbandonò senza altro il posseduto; o nell'abbandonarlo ebbe

in mira di introdurvi altro possessore che or gli cedea dal canto suo altri dritti equivalenti, or gli restava per equità obbligato a riconoscenza. In tutti questi casi il possessore primitivo cangiando le relazioni di fatto per cui egli avea il possesso, era cagione della traslazione di dritto. Ma quante volte *il fatto* può cangiarsi contro il volere del possessore! Or in tali casi quali mutazioni soffrirà *il dritto?* La mutazione del fatto può riguardare tre termini, cioè o il possessore, o i non possessori, o la materia posseduta.

418 Mutazione nel possessore. Dettati di natura intorno al *testare*

La mutazione del possessore per cui egli può suo malgrado cessare dal dritto di possesso è la morte, distruggitrice universale di ogni dritto, come di ogni relazione col nostro mondo. Or la natura dà ella dritto in tal caso a trasferir il dominio con testamento o lo trasferisce ella stessa *ab intestato?* Non mi è lecito in un semplice *saggio* entrare a discorrerne a lungo (*): solo osserverò che o vi è chi abbia dritti di rigorosa giustizia sui possessi del defunto, ed è chiaro che egli sottentra secondo natura in vigore di un dritto già esistente; o il possessor primitivo ha con qualcuno patteggiato mentre ancor vivea, ed ha in lui trasferito il dominio pel momento di sua morte, ed è chiaro aver l'erede contraente un dritto come in qualsivoglia altro contratto. Ma se non esista nè *dritto* nè *contratto* anteriore non so vedere *in natura* un principio che determini nè altra successione ab intestato, nè il valore di una tal donazione non accettata, tranne i dritti di *figlio,* di cui parleremo appresso.

419 Mutazione del fatto per parte dei non-possessori

La 2ª mutazione di fatto può accadere nei *non-possessori* i quali possono far valere dei dritti che elidano il dritto del possessore. Accadrà in tal caso la traslazione del dominio per legge di collisione di dritti.

(*) Veggane chi vuole l'Einеccio J. N. L. 1, c. 10.

La 3ª mutazione di fatto può accadere nella materia posseduta la quale va soggetta a perire; nel qual caso se la sua distruzione è effetto puramente di natura, cesserà il dominio per difetto di materia; ma se questa perisce per altrui colpa, questa darà *naturalmente dritto* a ripetere l'equivalente da chi fu cagione della perdita. Questo dritto, che suol chiamarsi *azione*, dipende come ognun vede dalla *perdita*, e dall'esserne altri *cagione*; potrà dunque avere diversi gradi secondo la maggiore o minor *perdita*, secondo la maggiore o minore influenza della *cagione* nella perdita. La regola generale di giustizia che consiste nel *ragguagliare* il dare coll'avere, è la base di questi dritti, e la loro misura. 420 Per parte della materia: azione che compete al danneggiato

Allorchè le materie di naturale diritto per opera principalmente dei giuristi protestanti vennero separate e dalla moral teologia e dal dritto positivo, per formarne una scienza distinta, questi autori avvezzi alle forme forensi ne infarcivano le loro trattazioni ed entravano trattando la materia del dominio a ricercare tutte le ragioni delle tante forme di contratti ricevute nel foro. Non so quanto una tal trattazione appartengasi al dritto di natura; ma ben so che eccede i limiti di un puro saggio, epperò lascio volentieri una tale materia (veggane chi vuole quei che hanno seguito lo stile antico) pago di avere accennato in succinto i precipui doveri che legano fra loro gli uomini in forza della legge di amore universale nata dalla naturale uguaglianza della *umanità* ripetuta in ciascun di loro. Era necessario il trattarne sotto questo aspetto generico affine di derivar poscia ragionatamente dai fatti particolari le differenze individuali sicchè queste apparissero conseguenze della natura non prepotenze degli individui, o gratuite asserzioni del filosofo. Ripigliamo adesso la considerazione dello *essere sociale*, per compierne la descrizione

e la dimostrazione partendo dai *fatti*, e illustrandoli colla *teorìa* di giustizia finora spiegata.

CAPO V.

Della autorità.

421 In ogni società esiste autorità: lo dice il fatto

Dacchè uomini sono sulla terra niuna storia ci disse mai che abbiano vivuto senza associarsi. Questo fatto studiato da noi nelle sue cause ci condusse a trovare nell'essenza stessa dell'uomo (capo 2) il principio di associazione; e lo ravvisammo in quella necessaria e concorde tendenza che ad un unico fine conduce tutto il genere umano. Diamo ora un'altra occhiata al fatto sociale e consideriamo un fenomeno che l'accompagna dovunque: in ogni società esiste una autorità, vale a dire esiste o una persona o una assemblea in cui tutti riconoscono il potere di obbligare (114). Sia domestica la società o politica, sia incivilita o barbara, sia legittima o scellerata, ella ha *i suoi capi* o *il suo capo;* e questo uomo solo o questo pugno di uomini muove a suo talento una moltitudine in cui d'ordinario pochissimi inclinano a lasciarsi condurre, molti sono all'autorità avversi, non pochi le fanno risolutamente opposizione anco per via di fatto. Come spiegherem noi questo fenomeno sì opposto al genio natio dell'uomo per la libertà, e alla preponderanza dei molti sui pochi?

422 Spiegazione di questo fatto data dagli empirici

I pubblicisti empirici considerando materialmente questo fenomeno nulla ci trovarono se non ciò che vedeano cogli occhi; nel che ordinariamente consiste il gran vizio di tal filosofia che conduce poi sempre a gravi contraddizioni. = La società, ci dissero, obbedisce benchè più forte? dunque ella vuol obbedire =. Ma obbedisce di mala voglia = Dunque ella vi si è obbligata per contratto = Ma questo contratto non esiste = Dunque ella non dee

obbedire =. In tal guisa l'empirismo che professa di non ammettere se non i fatti conduce ordinariamente a negarli: come nel secolo scorso si negò che vi sia sensazione nel sensorio, colore nel colorato, anima nell'animato ec. (LIII) così nel caso nostro trovando malagevole lo spiegare d'onde nasca la obbligazione di obbedire fu negata assolutamente.

423 Dà una mentita a queste fatto e al sentir comune

Confuteremo altrove a lungo codeste dottrine; per ora contentiamoci di ricordare che un fatto sì universale dee necessariamente avere il suo principio in natura, e che qui dee il filosofo rivolgere il suo studio per rinvenirlo, e sceverarlo da ciò che vi aggiunge di concreto il fatto umano.

424 La autorità nasce dalla necessità di unità sociale fra enti liberi

Consideriamo dunque la natura della società. La società abbiam noi detto (307) è il concorde aspirare di molte libere intelligenze ad un fine comune; ma come potranno queste libere intelligenze acquistare tal moto concorde? Hanno, egli è vero, nel fine comune un principio della unità sociale (304) ma questo fine non è sì strettamente legato a questo o a quel mezzo che tutti gli intelletti concordino sempre *per sè* nel ravvisar necessario l'uno a preferenza di ogni altro; anzi la ragione non meno che la sperienza ci dimostra difficilissimo riunir in tal materia i pareri (302). Or la perfezione sociale esige per necessità coordinazione di mezzi (305-6-7) nè solo interni ma anche esterni; e se non si cospiri ordinando questi mezzi o non si giunge o mal si giunge allo scopo. Convien dunque vi sia un principio di unità che coordini i membri della società nell'uso dei mezzi, come il fine unico li coordina nella general volontà del bene sociale; e questo principio di unità dee coordinar i mezzi esterni con un principio interno giacchè la società è armonìa di intelligenze (302); dee dunque essere intelligente, e comunicarsi alle intelligenze, e comunicarsi in modo da

imprimere a tutte un moto concorde nell'uso dei mezzi. Or gli esseri intelligenti non possono essere legati nel giudicare, se non dal vero evidente; nell'operare, se non dal bene infinito. Esiste dunque nella società, in forza della essenza medesima di società, un principio intelligente che rispetto alle intelligenze associate attribuisce ragionevolmente a certi mezzi una partecipazione del ben infinito, connettendoli necessariamente col conseguimento di esso; il che è ciò che chiamiamo *obbligare* (101); esiste per conseguente una autorità, giacchè *autorità* è il potere di obbligare.

425 È dunque essenziale alla società

426 Ristretto della dimostrazione

Riducasi a poche parole la dimostrazione. I membri di una società riuniti per l'intento di un fine comune da ottenersi con mezzi varî sono dotati di intelligenza e di libertà (302) epperò possono fra questi mezzi scegliere variamente (70, 100). Or la varietà nell'adoprar i mezzi toglierebbe la cospirazione sociale (305, 306) *essenza della società;* è dunque necessario alla essenza della società un principio intelligente coordinatore delle intelligenze associate, e capace di legarne la tendenza ossia la volontà. Questa capacità di legare le libere volontà è ciò che dicesi autorità (346); è dunque la autorità un principio *essenziale* della società.

426 L'autorità può essere increata o creata

Avvertite però che io nè ho dimostrato nè ho voluto dimostrare finora dove debba risiedere questa autorità; posi in chiaro soltanto dover ella trovarsi in *un principio intelligente,* poichè dee reggere secondo ragione. Or principio intelligente è un sol uomo, principio intelligente sono molti uomini, principio intelligente sarebbe anche qualsivoglia intelligenza all'uom superiore se coll'uomo si trovasse in relazione, e molto più la intelligenza suprema quando si degna comunicarglisi. È dunque nella essenza della società umana che ella debba essere governata o direttamente dalla autorità divina, o, *subordinatamente a quella,* dalla autorità di una o più intelligenze create.

Subordinatamente a quella io dissi; imperocchè, rammentiamolo, ogni obbligazione positiva non ha forza se non dalla obbligazione naturale (114); or la obbligazione naturale è un effetto della ordinazione, colla quale Iddio conobbe colla sua sapienza la connessione di certi effetti con certe cause per esempio della sanità colla sobrietà, della felicità dei figli colla loro obbedienza, della armonla sociale colla dipendenza da una autorità ec. e ne impose il dovere coll'atto di sua volontà. La naturale obbligazione dipende dunque dalla divina Intelligenza e volontà, epperò dalla divina Intelligenza e volontà deriva del pari ogni obbligazione positiva. Or l'*autorità* è il dritto di *obbligare* le altrui volontà (346); dunque ogni autorità è subordinata alla divina volontà e alla suprema Intelligenza da cui ella muove. Onde quando l'Apostolo intimava ai fedeli=*non è potere se non da Dio*=, quando la sapienza eterna per bocca del Re savio attribuiva a sè l'essere principio della autorità di ogni principe (*) pubblicavano con semplici forme una profonda teorla filosofica, che racchiude le idee le più metafisiche intorno al vero principio di ogni obbligazione, e che acquisterà viemaggior forza da ciò che direm poscia intorno all'elemento concreto della società e della autorità (503). 428 La seconda si appoggia alla prima

Intanto ci sembra aver posto in piena evidenza l'autorità essere nella società ciò che è l'anima nel vivente, ciò che la forza nel corpo, cioè un intrinseco essenzial principio di unità di moto di conservazione; principio *intrinseco*, io dissi, per distinguerlo dal *fine* che ne è il principio *estrinseco*: principio *essenziale* perchè dà l'essere alla società. Or siccome le cose non possono esistere senza gli intrinsechi loro principî essenziali, chiaro apparisce che non può esistere società se non esista 429 La autorità è forza unitrice e conservatrice della società

(*) Non est potestas a Deo—per me reges regnant.

nell'atto stesso autorità da cui ella si formi, anzi (mi si permetta il vocabolo) si *informi;* che l'autorità spunta colla società, e che i filosofi nel separare la autorità dalla società e farla nascere da questa hanno commesso rispetto al corpo morale quello stesso errore di chi fa nascere dalle molecole componenti la forza del corpo materiale, dall'organismo materiale la vitalità.

450 Anteriore al volere umano: prova di fatto

Il dotto e profondo Gerdil dimostra col fatto (*) questa verità che a noi venne or ora manifestata dal raziocinio. Fate, dice egli, che sbattuti da una tempesta approdino alcuni naufraghi a spiaggia deserta; che uno di loro prepotente e torbido vada travagliando i compagni di sua sventura. Negherete voi agli altri il dritto non solo di difender ciascuno se stesso, ma di resistere uniti al comun nemico, e di soccorrersi scambievolmente? e se l'opera di qualcuno di essi fosse alla comun salvezza strettamente necessaria, non avran dritto gli altri di obbligarlo a prestarla?= Avranno tal dritto risponderà forse taluno, dal dritto di conservazione individuale ma non dall' essere in società = Ma se questo dritto obbliga esseri intelligenti a *concorrere per un fine comune*, egli è evidentemente un dritto sociale (307). E se gli avversarî concedono la esistenza di tal dritto anteriormente a qualsivoglia patto, essi confermano ciò che altrove si disse (319) esistere società ovunque è unione d'uomini, esistere autorità ovunque è società.

451 Nasce dai dritti di conservazione e perfezione degli individui

Non negherem per altro che dal dritto di conservazione individuale come da suo elemento spunta la autorità; come appunto dagli individui aggregati risulta la società. Anzi il citato ch. porporato di qua principalmente deduce la sua dimostrazione. Se l'uomo ha dovere e dritto alla propria perfe-

(*) Disc. philos. sur l'homme.

zione; se di questa è mezzo efficacissimo anzi necessario la società; egli ha dovere e dritto a conservar la società, come ebbe a formarla. Or questo dritto contemporaneo alla esistenza della società medesima è ciò che chiamasi *autorità;* dunque contemporanea alla società è la autorità. 432

Ma non è la loro somma: è un essere da loro diverso

Queste dottrine dell'egregio filosofo che abbiam compendiato possono rivelarci l'origine dell'errore con cui il patto sociale ne dice l'*autorità* essere una *somma* di particelle dei giudizî e delle volontà individuali accumulate dai soci a pubblico bene. Se invece di *somma* avessero posto *moltiplica* la espressione sarebbe forse stata più tollerabile, giacchè avrebbe almeno spiegato come la natura della *autorità* sociale è tutt'altra che la natura dei dritti parziali, benchè abbia in questi la sua radice. Spieghiamoci con un esempio materiale. Se talun vi dicesse che una macchina a vapore per esempio è una *somma* di tante ruote, di tante caldaie, di tanta acqua, di tanto carbone ec. ammettereste voi una tal definizione? l'ammettereste se vi dicesse che l'effetto di quella macchina è una *somma* degli effetti di tante ruote di tanto carbone? ec. Certo che no. L'effetto della macchina risulta dalla *combinazione* dei suoi elementi, non dalla natura di questi, benchè la presupponga. Così dunque l'idea di *autorità* nasce dalla idea di *società* di cui ella è il principio vitale, non dalla idea di *individui* benchè li presupponga come elementi sociali. Non vi sarebbe *autorità* senza dritti individuali; ma i dritti individuali e la loro somma non sono autorità. Pure siccome la autorità li presuppone, i filosofi più materiali possono essere compatiti se confusero, qui come altrove, la somma degli elementi colla sostanza che di loro vien composta per opera delle forze animatrici. Essi *analizzarono;* e siccome nella analisi la *composizione* vien *decomposta* e la *forza* svanisce, null'altro rin-

vennero nel terminare la chimica loro operazione se non elementi individuali.

433 Difficoltà che potrebbe opporsi: sua soluzione

Domanderebbero essi forse leggendomi, come sono usi in simili circostanze, che cosa è codesto principio animatore se non è la somma dei dritti individuali; appunto come il fisiologo organista domanda all'animista che cosa è *vitalità* se non è nn composto di forze fisiche e chimiche? Ed io risponderci con risposta analoga a quella degli animisti (*) i quali invocando il fatto e mostrandolo sproporzionato alle forze e fisiche e chimiche ne inferiscono la esistenza di un principio iper-mecanico. Non ammettete voi, direi loro, che può la società molte cose che non può l'individuo? dove è nell'individuo, per tacer del rimanente, il dritto terribile di morte? egli che non ha dritto sulla propria (272 seg.) donde trasse e come donò dritto sulla vita e propria e altrui? So che molti degli oppositori tratti dalla inesorabil logica negarono il sentir comune, e ricusarono alla società i dritti che non competono all'individuo, epperò anehe la spada di Temide, per non disdirsi del principio adottato. Ma questo egli è (mi si perdoni se esprimo la verità senza palliarne la durezza) questo è perdere il senso comune per non perdere la logica. Se un dei due dovesse distruggersi sarìa meno male perdere la seconda che il primo; noi ci sforzeremo per altro di non perdere nè l'un nè l'altra, e riserbandoci a render ragione altra volta di questo comun sentire del genere umano, lo assumiamo frattanto come un fatto veridico e ne deduciamo esistere nella società un principio morale di dritto superiore a tutti i dritti individuali; e questo, rispondiamo al quesito, questo è ciò che dicesi *autorità*. L'autorità è dunque causa dei poteri sociali,

(*) Bérard: doctrine des rapports ec. § CXXVIII e altrove.

come il dritto in genere è causa degli individuali; volete sapere che cosa è *autorità?* ditemi che cosa è *dritto ;* e se questo dritto, questo *ente-morale ,* privo di ogni immagine materiale, pure voi lo ricevete di man di natura, perchè come vedemmo spunta necessariamente dai primi princip1 morali, e rende ragione della società fra uguali; ammettete di grazia anche l'*autorità* come risultamento dei princip1 istessi e ragione dell'ordine sociale fra disuguali.

434 Divario fra padrone e superiore

Dopo avere liberata la nozione di autorità dal predominio dell'elemento moltiplice e materiale è mestieri esaminar eziandio la sentenza ove si fa predominar l'opposto; giacchè , ricordiamoci, tutta la scienza dell' uomo cammina fra i due opposti scogli del materialismo e dello spiritualismo *puro* o come suol dirsi, idealismo. Se certi filosofi credettero trovar la ragione di autorità in un aggregato dei dritti privati della moltitudine, altri parvero separarnela onninamente e trovarne tutta la ragione nel solo sovrano , cioè nel principio di unità confondendo la autorità colla padronanza, la dipendenza colla servitù. La genesi della autorità che abbiam dedotta dalla natura stessa di società, distingue assolutamente la relazione di *suddito a superiore* dalla relazione di *servo a padrone;* e assegna così un mezzo ragionevole fra la adulazione e la ribellione. Vediamolo.

435 Quello comanda per proprio vantaggio : questo per ben sociale

Che cosa è *servo?* che cosa è *padrone? Servire* significa nel linguaggio volgare adoprarsi in altrui prò; epperò la *servitù* può nell' individuo aver molti gradi secondo che un essere trovasi più o meno ordinato a bene di un altro ossia più o men *servo,* ma la *servitù* è essenzialmente l'adoprarsi in bene altrui. Le creature materiali sono dunque riguardo all' uomo nel grado massimo della *servitù ;* le creature intelligenti possono parteciparne più o meno, secondo la maggiore o minore quantità che

dell'esser loro *debbono* adoperare in prò d'altrui. Il *dritto* relativo a questo *dovere* porta nome di *padronanza*, ed è capace esso pure di varî gradi, secondo che o tutto l'essere, o parte soltanto e dell'essere e dell'operare del servo è ordinato a bene del padrone (*). Paragoniamo con questo dritto la autorità. *Autorità* quale dalla natura dell'esser sociale fu per noi derivata, che cosa è? il dritto di muovere gli individui al bene sociale; e il dovere relativo a tal dritto è *dipendenza*, ed obbliga a tendere al bene sociale sotto gli indirizzi della autorità (**). Comandano dunque e il superiore e il padrone; ma questi pretende, e ragionevolmente, il ben proprio (LIV) quegli il ben sociale. Potranno amendue queste relazioni concentrarsi in un solo individuo, ma non potranno confondersi mai: un suddito che entra a servizio del suo principe sia per iscudiere o segretario o cocchiero o checchè altro ei si voglia, ad ogni modo egli è servo, ed ha contratto col principe una tutt'altra relazione di

(*) Notate qui come è filosofica la dottrina di quel bel testo notissimo = *Servire Deo regnare est* =. L'uomo è essenzialmente *servo* al suo Creatore, giacchè questi a sè solo potea ordinarlo creandolo. Frattanto però l'uomo che *serve* al suo Creatore tende *al suo* proprio bene: dunque opera come padrone. Questa padronanza la esercita colla ragione piegando al proprio bene e la libera volontà e il non libero corpo: la ragione è dunque sulla volontà reina, sul corpo padrona. Serve l'uom dunque al suo Signore, ma servendo regna e comanda.

(**) Espresse colla solita sua vivacità e popolarità questo vero il ch. C. de Maistre: = Si è disputato molte volte se sia il sovrano pel popolo o il popolo pel sovrano. A me pare che potrebbe disputarsi con ugual dritto se in un orologio la molla sia pel tamburo o il tamburo per la molla. Nè l'un nè l'altro: ma e molla e tamburo e spirale e quadrante ec. tutto è per segnar le ore. (Du Pape T. 1, L. 2, ch. 1).

quella che dianzi avea; prima dovea obbedire per vantaggio della società, epperò di se medesimo in quanto era membro della società, ora deve obbedire per vantaggio del principe da cui riceve stipendio.

Dal che si fa chiaro con quanta avvedutezza usar si debbano certi aforismi verissimi di sociale onestà, i quali se non si riferiscano al vero loro soggetto divengono esagerazioni al buon senno intollerabili. Cosi per esempio quante volte sogliam dire che il sovrano è pel bene dei sudditi! verità incontrastabile se per sovrano intendasi il sacro carattere di autorità; ma applicatelo alla persona in concreto, voi priverete il sovrano di ogni esistenza umana, e lo ridurrete (e ne abbiam vedute a dì nostri molte pruove di fatto) a non potere nè viaggiare, nè maritarsi, nè negoziare ec. se non per bene altrui; il che è la vera condizione del servo, ed esige in un uomo di mondo una virtù sovrumana a cui stentatamente arriva il religioso, imitatore perfetto di lui che, Re dei Re, assunse fra noi la persona di servo (*). Rechiamo un esempio in senso opposto: quante volte diciamo tutto doversi dal suddito al Sovrano! e diciam verissimo se per sovrano intendasi il carattere e l'ufficio. Ma quanto agevolmente potrebbe l'adulazione abusare tal verità per ridurre la condizione di suddito a quella di servo! Ognun vede di quanta importanza riescano in pratica certe distinzioni un po' sottili, ma in realtà manifestate dalla natura stessa anche ai più rozzi. 436 Avvertenza delle forme di esprimere tali relazioni

Facciamo ora una riflessione importante. Se l'autorità è il principio dell'esistenza sociale, ella è dunque nella astratta sua natura essenzialmente benefica; e l'abusarne che uom fa talora è contrario alla indole sua naturale. Ma se ella fa il bene 437 Il vincolo delle persone sociali è l'amore

(*) In medio vestrum sum sicut qui ministrat.

della società ella *ama* naturalmente la società, e ne è come benefica naturalmente riamata. Il vincolo dunque che lega naturalmente il suddito al superiore legittimo, è vincolo di amore, che nasce dalla essenza stessa di lor relazione. Non dee dunque vituperarsi col titolo di *adulazione* di *servaggio* di *avvilimento* ec. quel senso di riverenza e di affetto che spinge uuiversalmente i sudditi a voler piacere, anzi a sacrificarsi ai superiori. Basterebbe a giustificarlo la spontaneità e la universalità di tale istinto, che si fa sentire anche a quegli stessi i cui pregiudizî dovriano abolirne ogni principio; si fa sentire anche verso sovrani la cui condotta potrebbe ispirar sensi del tutto opposti (LV). Una mente vana e superficiale attribuirà sempre ciecamente ad *interesse* a *codardìa* e *adulazione* tutti codesti sensi poichè nulla è più agevole che declamar filippiche, e muover l'odio; ma un filosofo che studia la natura nel fatto separando la lega dei vizî umani dal metallo sincero dei naturali istinti, ravviserà nella *Maestà* del trono qualche cosa più che un semplice error popolare. E la nostra teorìa in cui trovasi spiegato da necessaria illazione un fatto sì costante di natura acquisterà agli occhi di lui nuova certezza vedendo che dai principî esposti scorrono sì naturali e in un sì *reali* le conseguenze.

438 All'opposto quanto apparisce non dico sol funesta ma falsa la dottrina dello Spedalieri quando ci propone (*) il popolo e il sovrano quasi due *potenze nemiche* accanite a rapirsi scambievolmente i beni e il potere. Potrà ciò accader qualche volta; ma in tal caso l'odio che si nutre da un popolo verso *qualche* sovrano è sempre appoggiato su vizî personali, non mai sull'essere egli *il sovrano*, se non quando le false dottrine hanno alterata la sin-

Non è naturale l'odio della autorità

(*) Dr. dell'U l. 1, c. 20, § 16.

cerità dell'istinto natìo. L'odio dunque o non è, o, se è, egli è puro accidente; la vera relazione fra *autorità* e *sudditi* è naturalmente amor reciproco; l'applicazione concreta ce ne darà poi nuove dimostrazioni.

Determinata la nozione e l'origine della società in generale dobbiamo ormai scendere dall'astratto a cui ci condusse l'analisi del fatto che esprimesi col vocabolo *società*, al concreto che nel medesimo fatto vedemmo comprendersi (320 seg.). Ella è questa la via consueta della analisi naturale, come insegna la logica: la prima apprensione presenta l'oggetto in tutta la sua estensione, ma in maniera confusa; la mente poi per la natìa sua propensione al *vero* (il quale non è *logicamente* (*) se non nel giudizio) analizza il suo oggetto e ne astrae l'attributo e il soggetto; finalmente li riunisce colla sintesi affermando, o li separa negando, e così ritorna al concreto, ma con idea distinta e chiara dell'obbietto appreso. Quest'ultima operazione dobbiamo or noi intraprendere; ma pria di incominciarla riepiloghiam brevemente le idee già sviluppate. 439 Passiamo al concreto: l'analisi guida alla sintesi

Il fatto *società* considerato *nella* massima *generalità* ci presentò per soggetto *esseri-intelligenti* e la *società umana uomini* vale a dire *composti* di intelligenza e di senso; il *con-spirare ad un fine* è l'attributo che dà a questo soggetto l'*essere-sociale* (304). La libertà, proprietà essenziale di una intelligenza che vuole qualcuno dei molti mezzi, rende gl'individui capaci di prendere varie direzioni per giugnere al loro intento; non vi sarebbe dunque fra loro concordia se un principio di unità non riunisse le intelligenze nel giudicare, le volontà nello scegliere; questo principio che dee legare e menti e volontà, dee connettere evidentemente 440 Epilogo del già detto

(*) V. P. Romano: Scienza dell'uomo interiore. T. 1, § 47.

col fine necessario i mezzi, il che si dice *obbligare*(101 3°); il potere di obbligare si dice *autorità*. Dunque l'*autorità* è quella che fa *cospirare ad un fine*, vale a dire che dà ai molti individui l'unità
441 ossia *essere-sociale*. I due principî essenziali della
Persone sociali *società* sono dunque 1° *molte intelligenze*, materia onde ella si compone. 2° *Una autorità* forza animatrice da cui quelle vengono atteggiate ad essere società. Questi due principî son quelli che dir si sogliono dai pubblicisti le *persone-sociali;* e poichè sono essenziali alla società, egli è chiaro che a comporla non solo son necessarî entrambi, ma inoltre richiedesi il loro congiungimento in un solo essere (LVI) il quale congiungimento di esseri intelligenti nasce naturalmente da reciproco amore (437). Ecco in sostanza quanto abbiam trovato finora nell' analisi dello astratto elemento sociale; passiamo al concreto.

CAPO VI.

Della società in concreto; sua natura, sua origine.

442 Che intendiam noi quando parliamo della società
Natura della società particolare in concreto? Mostrammo altra volta (319) ogni fortuito incontro d'uomini trovar già formata per man di natura la società; or questo incontrarsi senza intento di convivere è bensì sottoposto alle leggi della universale società *già formata* per man di natura, poichè ogni uomo dee cospirar cogli altri nel tendere al fine universale del genere umano; ma non può dirsi un *formar* società. Quando diverrà l'uomo autore, fondatore di qualche società? quando ad ottenere il bene si uniranno alcuni uomini, coll'intento di convivere a tal fine ed usare un qualche mezzo determinato. Così i letterati formano accademie per trovar il bene per mezzo dello studio in comune, i negozianti società di

commercio sperando il bene, per mezzo di un lucro comune, i coniugi l'union maritale cercando il bene per mezzo dell'aiuto scambievole e della propagazion della prole. In questi e simili casi essendo un *bene particolare* il principio di unità sociale, anche la società diviene *particolare*, giacchè come altrove abbiam osservato (304) dal fine vien determinata l'*unità* sociale e proporzionale alla unità è l'essere (V). Principio dunque delle società particolari è la determinazione d'un qualche mezzo per conseguir il bene ossia il fine universale (26) e quel *mezzo* da cui ricevono gli associati impulso all'unirsi diviene il bene ossia *fine* immediato e particolare di lor società, e ne stabilisce il proprio carattere, ossia la specie. Imperocchè dovendo ogni tendenza ed ogni operare determinarsi dall'obbietto ossia fine a cui tende (23 seg.), l'associazione formata dall'intento ossia dalla *tendenza* ad un qualche scopo non può ricevere il proprio suo carattere se non da questo medesimo scopo. E così infatti si specificano nel linguaggio volgare e si distinguono le particolari società: *di lettere, di negozio, filarmoniche, scientifiche* ec.

Quando dunque si ricerca l'origine della società in concreto si viene in ultima analisi a ricercare quali sieno quegli intenti per cui gli uomini fra loro si uniscono: il qual problema sembrar potrebbe anzi storico che filosofico. Pure non potendo l'uomo oprare se non entro i termini dalla natura a lui prefissi, ben può l'investigatore della natura ritrovare nelle leggi generali, dalle quali l'uomo dipende, certi caratteri a cui tutte ridurre si debbano le società particolari, secondo il carattere dei beni a cui aspirano, e secondo il modo vario con cui vi aspirano. 443 Se ne inferisce la sua origine

E il primo carattere che sboccia fuori dalla natura anzi dai primi rudimenti della natura umana è che *ogni associazione particolare è un effetto* (giac- 444 Ogni società particolare

dipende da cause anteriori

chè l'uomo è un essere contingente) epperò ella *ha la sua causa* dalla quale ella debbe essere didendente. Si ponderi, di grazia, attentamente questa importantissima conseguenza sì semplice ed evidente, eppure, chi'l crederebbe? sì trasandata da molti pubblicisti (LVII). Sì: poichè l'uomo è un essere contingente, ogni momento di sua esistenza presuppone una causa da cui ha qualche dipendenza or essenziale or accidentale. Vero è che l'uomo è libero; ma la libertà umana non è tale che sottragga l'individuo da grandi influenze di esterne cagioni anche nell'oprar suo morale. Molto

445 Necessità di tal dipendenza

più poi vi va soggetta la società; imperocchè, essendo natura l'ordinaria motrice del tutto nell'universo le aberrazioni dalla natura non sono mai nel maggior numero degli individui; anzi la più certa norma a conoscere se son naturali certi effetti è appunto il vedere se si ravvisano nel più degli individui di quella specie. Ogni *collezione* di individui dovrà dunque camminar d'ordinario sulle orme della natura, ancorchè in ogni collezione vi sia qualche mostro, anzi ciascun individuo abbia una qualche mostruosità. Le società vanno dunque soggette assai più che gli individui a certe leggi costanti; epperò dipendono assai più degli individui da cause anche esterne. Una applicazione ordinaria di tale verità si fa quotidianamente così riguardo al fisico come al morale nelle statistiche dei nati, dei morti, degli infermi, dei carcerati, dei delitti ec.; e su tali statistiche quanti stabilimenti si appoggiano di sociale provvedimento! Oserebbe alcuno annunziar con tanta sicurezza il numero dei delitti di un individuo, o l'epoca di sua morte, come si assegna il numero dei delitti che in un anno andranno sotto processo in un tribunale, o dei morti che andranno sotterra ad un campo-santo? Sia dunque ammessa come prima legge della formazione di società particolari che *ogni società è*

un risultamento di fatti anteriori. Or questi fatti possono riguardare o l'*origine* della particolar società, o il *fine* a cui ella tende, o i *mezzi* con cui vi tende. Considerati come *origine* della particolar società, questi fatti, anteriori, almen logicamente all'associamento degli individui, possono stabilir fra di loro delle relazioni or necessarie ora libere. Così, per esempio, necessaria è la relazione di un figlio col padre di un vinto col vincitore, giacchè non fu libero al figlio il trovarsi in società col padre nè al vinto il trovarvisi col vincitore; all'opposto è libero allo sposo l'associarsi colla sposa, al religioso l'entrare in religione. La particolar società può dunque essere o necessaria o libera; e frutto sol dello spirito sistematico è il principio adottato dal Burlamacchi dallo Spedalieri (*) ed altrettali autori, che l'associazione dell'uomo per essere naturale e legittima debba essere a lui volontaria. Qual società è più naturale, e quale è men volontaria della società di un figlio col padre? Vi sono dunque delle società ove la volontà è legata dal dovere, ve ne sono altre ove il dovere vien formato dalla volontà: quelle son *necessarie* queste *libere*. Vero è che esse debbono poi tutte essere dalla volontà abbracciate; anzi, più efficacemente le necessarie poichè nascono dal dovere; ma questo non fa che elle debbano dirsi parto della volontà, mentre anzi la volontà è necessitata moralmente dal dovere (96 seg.). E qui forse starà l'equivoco da cui quegli autori furono ingannati: vedendo la impossibilità di associar uomini senza legarne le volontà credettero che dall'assenso loro dipenda *sempre* la loro obbligazione, mentre all'opposto dalla obbligazione dipende moltissime volte l'assenso; essi cedono colla volontà *perchè*

446 Da cause anteriori nascono associazioni or necessarie ora libere

(*) V. Spedal. Dr. dell'uomo l. 1, c. 12, § 3. Burlam. Dritt. polit. l. 1, c. 6, § 4.

sono associati, non sono associati *perchè* cedono colla volontà.

447 Naturali e complete o accidentali e parziali

Ma è importante di avvertire che, o libera o necessaria che ella sia, la società può ridursi al concreto o coll'intento adequato della natural socievolezza da noi per l'addietro considerata (319, seg.) o con qualche particolare intento che secondi bensì, ma non compiutamente adequi l'intento della natural socievolezza, che è cospirare pienamente al fine universale dell'uomo, la felicità. Diremo *naturale* o *totale* la prima, giacchè essendo il fine carattere specifico di ogni tendenza e di ogni società quella che abbraccia *totalmente* il fine *naturale* prende per così dire da se stessa il titolo di *naturale* e *completa:* l'altra si dirà *accidentale* e *parziale* per ragioni contrarie (*). Però la società d'un figlio col padre, siccome, formata immediatamente per mano di natura, non può non abbracciarne adequatamente l'intento, sarà società *completa: completa* parimente sarà la società del vinto col vincitore se quegli venga a formare con questo una sola famiglia, un solo popolo; all'opposto se ne divenga soltanto o alleato o tributario ec. non associandosi il vinto col vincitore nè nel fine particolare nè nei mezzi per conseguirlo, la società sarà *parziale* e *accidentale. Accidentali* parimente saranno le associazioni mercantili, letterarie, assicurative, geniali ec. poichè abbracciano solo alcuni mezzi limitati come loro scopo totale.

448 Domestiche o pubbliche

La società *completa* può, per ottener adequatamente il suo fine, congiungersi a continua convivenza domestica, o a relazione continua sì ma esterna. Imperocchè il bisogno di sussidio affine di ottenere la propria felicità non si fa nè da tutti

(*) Per evitare gli equivoci useremo piuttosto la voce *completa* che l'altra *naturale*, la quale potrebbe aver altri sensi.

nè verso tutti sempre sperimentare ugualmente; pochi sono, a dir vero, quegli uomini superiori cui non prema talora bisogno dell'altrui sussidio ma basta a vivere quotidianamente e sicuri e lieti il convitto di pochi affezionati con cui si dividano e i pesi del sostentamento, e le pene o godimenti dell'animo, e le sollecitudini della mutua sicurezza. Ma questi pochi, bastevoli al conversar famigliare son eglino del pari bastevoli in ogni necessità? L'immenso sviluppamento con cui l'uomo ingrandisce del continuo e pensieri e desideri fa sì che necessario gli divenga a poco a poco il disporre di forze immensamente superiori alle individuali; le scienze, le arti, il commercio, la guerra ec. richiedono ingegni e braccia innumerevoli che ne abbraccino coll'unirsi, giacchè ciascun da sè nol potrebbe, la sterminata estensione. Ma non per questo è mestieri aumentare il numero delle relazioni usuali: una o due volte fra l'anno si sentirà il bisogno di provvedersi le derrate di alimento o di vestito, una o due volte in vita il bisogno di istruzione o di difesa armata ec. Ecco dunque due specie di relazioni sociali complete l'una ristretta di numero ma quotidiana, ma continua; l'altra sterminata nel numero ma rara ed interrotta. Bisogni pochi ma continui formano la prima che chiameremo *domestica;* bisogni molti ma rari sono il fatto onde ha origine la seconda che diremo *pubblica* o *politica*.

Dal fine parimente nasce che alcune società sieno *oneste* altre sieno *ree;* imperocchè l'uomo che abbraccia un mezzo per giungere alla somma sua felicità, può sciegliere o sotto la guida di ragione, o contro i suoi dettati; è dettato della ragione che ogni intento sociale (mezzo di giugnere alla somma felicità) debba esser atto ad ottenerla. Questa attitudine ossia *convenienza,* che fra enti morali porta nome di *onestà* (18), forma dunque un essenzial 449 Società *onesta* o *rea*

carattere di ogni associazione; giacchè ogni società o sarà formata con intento retto (124), e sarà *onesta*, o con intento non retto e sarà *rea*. L'*onesta* si adopra a conseguire un intento atto a guidarla all'ultima sua felicità; ella possiede dunque l'unica vera felicità che può ottenersi qui in terra (36, seg.) coscienza della propria rettitudine ordine del

450 proprio operare, speranza di eterna felicità. La società *rea* si adopra a conseguir un intento atto a privarla della ultima sua felicità; ella è dunque una guerra contro la società universale (319) e ciascuno degli individui associati a tal guerra, guerreggia nel tempo stesso contro la propria coscienza e contro i proprî interessi. Or non può essere lecito mai il guerreggiare contro la propria coscienza e contro tutto il genere umano, e rovinar in tal guisa i proprî interessi; niuna società può dunque mai stabilire o intento o leggi contrarie all'onesto, e niun individuo viene da tale intento o da tai leggi obbligato, ancorchè vi si fosse con qual si voglia vincolo di parola di promessa di giuramento solennemente astretto.

La società *rea* tende a distrugger la società universale

451 Errano in tal materia stranamente, non dico solo quegli sventurati che contraggono in illecite conventicole legami iniqui, ma coloro eziandio che, scambiando per impeto di fantastico patriottismo il vero bene col falso, tentano, come essi dicono, *in favor della patria* irragionevoli imprese di avanzamenti di miglioramenti di conquiste ec. Tal era il patriottismo di Temistocle quando proponea di incendiare le navi degli alleati, e ne ebbe da Aristide sì degno e pubblico rimprovero; tale la lusinga di quei ribelli italiani che, postosi in capo la felicità di Italia consistere nell'essere un regno solo, cominciavano, veri Esonidi, a straziarla con guerra e civile e straniera per trarla poi dal macello tutta un pezzo; tale è generalmente quello delle barbare nazioni, tale quello di certi popoli

Il bene della particolare non deve opporsi alla universale

anche inciviliti che sembrano porre ogni lor vanto non nel crescere la propria, ma nel deprimere la grandezza degli altri; quasi non fossero questi parte ancor essi della universal società umana.

452 Vera nozione del *bene* delle società particolari: si distingue l'utile dall'onesto

Ma a meglio chiarir questo punto è mestieri sceverare da ogni equivoco la idea di *bene* e di *male* sociale, considerandolo relativamente alla società particolare. Ricordiamo ciò che altrove è detto: il *bene*, ossia la *perfezione* dell'individuo potersi misurare sotto due aspetti, o paragonandolo al prossimo o paragonandolo all'ultimo fine a cui tende (13, seg.); si comprenderà tosto anche il bene sociale potersi riguardare sotto doppio aspetto, secondo le due tendenze fra loro subordinate da cui vien mossa la società particolare. Ella tende al fine suo proprio (per esempio la mercantile al guadagno) ma vi tende *per* giugnere a felicità vera illimitata (36); può dunque appellar bene il *guadagno*, bene la *felicità*. Ma il primo è bene *utile* il secondo è bene finale ossia *convenevole per sè* (18). Dal secondo riceve il primo la ragion di *bene* (21); talchè se da lui si divida, ne perde ogni pregio, e divien vero male malgrado quella apparenza lusinghiera che ei serba di bene.

453 Quindi due specie di felicità moltiplice

Che se due sono le specie di bene a cui tende la società particolare, due esser debbono le specie di sua felicità, altro non essendo felicità se non il possedimento del bene (28). Ed ecco la origine degli svariati giudizî con cui vien riguardata la sociale felicità dalle varie teste degli uomini; perciocchè ogni finale obbietto potendo sotto tre aspetti presentarcisi, 1° nei *mezzi* con cui vi si corre, 2° nell'*atto* con cui si afferra, 3° nel *diletto* con cui vi si riposa (17); il doppio fine *generale* e *particolare* si suddivide in sei specie di *beni* epperò di *felicità*. Fra i savî politici dunque l'uno giudicherà *felice* una società (*) perchè vi è *onestà*;

(*) Notate che non parlo qui piuttosto di una che

un altro perchè questa onestà è consolidata dai *mezzi*, come leggi polizia consuetudini ec.; un terzo perchè è accompagnata dagli onesti *godimenti* della socievolezza della industria delle scienze ec. Ma se questa medesima società si riguardi non in ragione del ben precipuo dell'uomo (20), ma in ragione del ben *particolare* che le dà forma di *particolar* società (sia per esempio il *guadagno*) potrà quella società *mercantile*, benchè onesta, venir da un negoziante chiamata infelice perchè poco vi si lucra (fine), perchè non ammette certi contratti usurarî (mezzi), perchè vi vuol molta fatica (godimento). Di più: ciascun *mezzo* può divenir *fine* e i mezzi sono innumerevoli; ecco *fini* innumerevoli, epperò innumerevoli *beni* (16) innumerevoli *felicità* che possono attribuirsi a lode di qualche particolar società o negarsi a suo biasimo secondo il vario affetto e il vario opinar degli uomini.

454 Principî per giudicarne rettamente: unità ed efficacia

Per accertare fra sì svariate sentenze il giudizio, rammentiamoci qual è, considerato nel suo più nobile e generale aspetto, il bene sociale. Il bene sociale consiste nella *unità*, e nella *efficacia*; il primo principio di unità è il *fine;* dunque quanto sarà più semplice il fine, tanto sarà più *una* epperò più perfetta e felice la società.

455 Unità di fine: unità di autorità

La semplicità del *fine-sociale* dipende nella società particolare dalla perfetta subordinazione del *particolare*, che è mezzo (442) al *generale* che solo può dirsi vero *fine* (14 seg.); poichè se manchi tal subordinazione la società avrà due, non un fine solo: uno prefissole dalla natura (20), l'altro eletto per volontà. Le mancherà dunque il *primo* principio

di un'altra società: sia domestica o pubblica, sia libera o necessaria, sia militare o pacifica ec. sempre può considerarsi o in ordine al fine ultimo al sommo bene, o in ordine al fine particolare al bene secondario, per cui ella è società *particolare*.

di unità, vale a dire dell'*essere* sociale. Or quando questo manca vi può più essere *efficacia?* Concludo che una società particolare non può aver *felicità* e *bene* verace se non subordina all'onestà tutti gli intenti particolari.

Ma il *fine* è principio soltanto estrinseco benchè primitivo della unità sociale; il principio intrinseco è la *autorità;* dunque quanto l'autorità sarà in sè più semplice, e coll'altra persona-sociale più strettamente congiunta (441), tanto maggiore sarà la autorità epperò la perfezione la felicità sociale.

456 Unità di dipendenza, ossia armonia

Ma in quale specie di individui dee trovarsi questa *unità?* in individui composti di mente di volontà di corpo; dunque quanto sarà più uniforme il pensare il volere l'operare degli individui tanto sarà maggiore la unità perfezione felicità della società particolare. Questa uniformità consiste nella consonanza di tutti col principio di unità; dunque quanto più l'autorità andrà prendendo le forme che dal doppio fine sociale in lei derivano; e quanto più gli individui si investiranno, nella mente, nella volontà, nelle opere, delle forme che l'autorità in essi trasfonde; tanto sarà più perfetta l'unità sociale. Perfezione di dipendenza degli individui dalla autorità, di questa dall'ordine finale: ecco un terzo elemento di unità perfetta.

457 Efficacia sociale

Come l'*unità* è principio di perfezione dell'*essere* sociale, così la *efficacia* è principio di perfezione dell'*operare*. Or l'operare donde risulta? Dalle facoltà morali e fisiche del corpo sociale. Dunque quanto queste facoltà saranno meglio sviluppate, tanto sarà la società più perfetta in ragione di *efficacia:* vediamo in poche parole l'applicazione di questo principio.

458 Spirito pubblico legislazione economia

Qual è la *intelligenza* sociale? è ciò che suol chiamarsi lo *spirito* pubblico; se questo sarà *veramente illuminato* opererà con *efficacia*. La perfezione sociale esige dunque *istruzione*, ma appog-

giata sul *vero:* la ignoranza farà l'operare debole l'errore lo farà torbido. Qual è la *volontà* sociale? le leggi: una legislazione giusta, cioè esprimente *dritti veri* dedotti da fatti *reali* (343) renderà l'operare efficace; se rappresenta relazioni *immaginarie* e false lo renderà debole. Quali sono le *facoltà fisiche?* Le braccia e la materia su cui lavorano. Braccia robuste, assidue, abili al lavoro; terre ampie e fertili, ecco il principio materiale di perfezione sociale, che dee poi svilupparsi in ogni suo ramo mediante un retto ordine di *pubblica economia.* Datemi con una perfetta *unità* di fine di autorità di subordinazione, uno sviluppamento proporzionale di *spirito pubblico,* di *legislazione retta,* di saggia *economia* voi avrete il *maximum* della *efficacia* epperò della perfezione sociale. Dissi sviluppamento *proporzionale,* e intendo che le proporzioni si serbino sì fra le tre facoltà sociali dovendo esse scambievolmente appoggiarsi; sì fra la società e le sue esterne relazioni or materiali or morali, come epoca territorio nazioni circostanti ec. Ma bastino per or questi cenni derivati dalle dottrine di già stabilite: spiegarle a lungo sarebbe or prematuro.

459 Prima idea dell' *incivilimento:* errori volgari

Dal detto potrà comprendersi come sieno d'ordinario incomplete e irragionevoli le idee del volgo intorno a ciò che suole appellarsi *incivilimento, progresso sociale;* cui taluni ripongono or nella gentilezza dell'usar dimestico, or nel lusso del vestire e delle mense, or nelle arti liberali o nelle scienze. Tutte codeste giunte sono comprese nella idea da noi proposta della social perfezione, almeno in quanto sono colla onestà coerenti; ma non ne formano la base, e molto meno il tutto. La perfezione sociale non può consistere *essenzialmente* che nella perfezione della *unità* della *efficacia* con cui allo scopo si tende. Quindi nasce spontanea una cotale esterna coltura che è bensì un sintomo

di perfezione interna, ma che diviene perniciosa e viziosa quando esclusivamente si fomenta; appunto come il porporino delle guance, indizio di sanità, mal si supplisce con belletto e lisci menzogneri (LVIII).

Dal principio stabilito che ogni società ha una causa anteriore abbiam veduto spuntare varie specie di società; cioè in ragione della origine società necessarie o libere; in ragione del fine società complete o parziali, domestiche o pubbliche, oneste o ree, incivilite o barbare. Resta che consideriamo la società in ragione dei mezzi che dagli associati vi si contribuiscono. Intraprendiam questa considerazione dalle società libere. 460 Secondo le qualità di mezzi: società temporali spirituali militari

L'uomo composto di corpo e di spirito non può adoprare se non due specie di mezzi positivi affine di ottenere felicità, e sono i *materiali* e gli *spirituali;* ma siccome egli può perdere gli uni e gli altri, una terza classe di mezzi negativi vien costituita da tutto ciò che impedisce la distruzione dei primi. Dunque quando l'uomo entra *liberamente* in società potrà esservi allettato o dai mezzi materiali di felicità, o dai mezzi spirituali, o da tema di perderli (*). Ecco un nuovo fatto da cui spuntano tre specie di società, che popolano effettivamente la terra, società materiali spirituali militari; le prime a sostentamento del corpo, le seconde a disciplina della mente, le ultime a difesa d'entrambi.

Ma questa triplice suddivisione è ella propria di *tutte* le associazioni libere? e delle *sole* associazioni libere? Le associazioni libere ma *complete* volendo adequatamente il fine naturale dell'uomo la felicità, debbono naturalmente adoprar *tutti* i mezzi; potrà dunque in esse ravvisarsi più o meno sviluppato l'uno che l'altro mezzo secondo la varia necessità delle circostanze in cui elle sorgono: ma

(*) V. la pref. alle opp, di Romagnosi del prof. Marzucchi: p. IX.

tosto o tardi esse potranno e dovranno poi tutti adoprarli, benchè possano suddividerli nei diversi ordini degli associati. Le società *parziali* o *accidentali* avranno per lo più in mira una particolar classe di mezzi, propria del particolare intento con cui si formano.

Altrettanto può dirsi a un dipresso delle società necessarie: o sono esse formate per mano di natura e saranno complete mirando ad impiegar tutti i mezzi pel fine adequato della umana associazione; o sono stabilite dalla violenza dell'uomo, e non avendo concordia di volontà non useranno mezzi comuni (se non in quanto rimangono sotto la influenza delle universali leggi di natura) sintantochè non acquistino una perfetta unità sociale.

461 Secondo la quantità dei mezzi: società uguale o disuguale

Abbiam veduto che la società considerata in ragione dei mezzi può essere triplice: ma che cosa abbiam noi considerato in questi mezzi? la lor *qualità*. Converrà darci uno sguardo ancora in ragione della lor *quantità;* imperocchè chi non vedequanto essa debba influire nelle forme sociali? Se i mezzi sono un allettativo all'associarsi, maggiori mezzi renderanno chi li possiede più indipendente, renderanno all'opposto più dipendente chi ne abbisogna. Avremo dunque delle società *uguali* e *disuguali:* nelle prime tutti, *salva sempre la giustizia,* daranno ugualmente la legge; nelle altre si darà la legge a proporzione della maggiore o minore dipendenza. E si darà, notatelo, non per via di *violenza* (benchè anche questa possa talor accadere) ma per dritto di naturale indipendenza giacchè non può veruno a buon dritto pretendere che altri contribuisca con mezzi maggiori senza ritrarne maggiori vantaggi.

462 Epilogo. Varie specie di società particolari

Prima di passar oltre riepiloghiam brevemente le dottrine finora stabilite intorno alla natura della società particolare. Ella nasce come abbiam veduto (321 e altrove) dalla combinazione del fatto, elemento concreto colla legge di società univer-

sale elemento astratto. La sua natura dipende dunque da *questa legge* combinata col *fatto*, epperò potrà essere, secondo la influenza che in tal combinazione il fatto eserciterà

sulla *origine* della società, associazione necessaria o libera
sul *fine* ...... » ... » .... » ... completa o incompleta
sulla continuità di convivenza » ... domestica o politica, ossia privata o pubblica
sul retto ordine al fine .... » ... onesta o rea
sulla pienezza di tal rettitudine » ... incivilita o barbara
sulla qualità dei *mezzi* .... » ... materiale o spirituale o militare.
sulla loro quantità .... » ... uguale o disuguale.

Veggiamo ora se col teorema fondamentale che abbiamo stabilito ci riuscirà il risolvere un problema che ha formato per molti dei pubblicisti un nodo gordiano. *Come nacque*, domandarono, *come nacque la società?* gli uni parlavano della società domestica, gli altri della società civile. Mostreremo altrove il loro errore fondamentale ; frattanto sciogliamo brevemente il quesito. Se nasce la società tosto che più uomini trovansi uniti stabilmente per cospirare ad un fine, a trovar l'origine della società basta rinvenir il fatto primitivo che dovette unir più uomini stabilmente con un intento. Or la autorità, unico criterio dei fatti, ci informa che la prima unione stabile fu il matrimonio dei due progenitori; l'origine dunque della società è certa per chiunque ammette, almen come storica autorità, il Genesi. Ma questa verità storica è ella confermata dal natural raziocinio? Sì ben confermata che, anche indipendentemente dalla storia, il fatto potrebbe quasi sembrar evidente (*), giacchè 1° è

463 Origine della società. Fatto. Nacque co matrimonio

464 Il raziocinio la comprova

(*) Infatti Cicerone, senza gli indizî della sacra storia ci dice L. 1, de off. 17. Prima societas in ipso conjugio est, proxima in liberis, deinde una domus ec. sequuntur fratrum conjunctiones, post consobrinorum ec.

fisicamente evidente (checchè ne dicano certe antropogonie dei miscredenti che a noi non tocca qui di confutare (*)) uomo non nascere se non da uomini; nè niuno, ardisco asseverarlo con tutta franchezza, niuno dei sognatori di genealogie animalesche, ebbe mai il menomo dubbio d'aver per padre o per madre un orang-outang, niuno la menoma speranza di trarre un uomo dall'uovo di una gallina. Dunque ogni uom che nacque ebbe l'essere in una società già formata fra coniugi.

2° La società coniugale non presuppone per necessità veruna altra società;

3° Ella soddisfa ai bisogni più urgenti e più continui, primo incitamento a domestica società.

4° Ella è la prima che richieggasi a propagazione dell'uman genere epperò assicurata dalla natura colle attrattive le più gagliarde di vicendevole affetto.

465 La ragione è qui dunque d'accordo colla storia ad assicurarci la vera origine della società domestica. In quanto alla società politica, non possiamo svilupparne l'origine con piena evidenza se prima non assoggettiamo ad analisi più accurata il fatto. Frattanto però i principî da noi stabiliti mostrano ad evidenza che, se non la suppognamo creata da Dio di getto, ella dovette spuntare dalla domestica; imperocchè dovendo ogni società nascere da fatto anteriore (359); e il primo fatto d'onde l'uomo ha l'essere essendo la società domestica; da questa dovè necessariamente nascere la politica. Dal teorema fondamentale possiam dunque dedurre che società primitiva è la coniugale; le altre sono secondarie. Ma questa verità ricevendo la totale *ultima* evidenza dalla storia, non può dirsi *pura* verità filosofica.

Dalla domestica nacque la politica

(*) Vegga chi vuole le Elviesi del Barruel.

CAPO VII.

Della autorità in concreto.

Se la natura stessa di società porta per essenzial conseguenza la coesistenza di una autorità che la forma, egli è chiaro che società in concreto porta per conseguenza autorità in concreto. Il che è sì evidentemente necessario che neppur la società universale degli uomini può da noi considerarsi come esistente in concreto senza che veggasi alla sua testa il divino Legislator supremo il quale promulgando la sua legge le imprime unità di fine, di cognizione, di volontà, di movimento (LIX). Però avendo considerato come spunti in concreto la società, dobbiamo, e sempre sulle orme dei fatti, cercare come esista in concreto la autorità, chiamando insieme la ragione a confermare e generalizzare i fatti. 466 Società concreta esige autorità consimile

Il fatto è notissimo: ogni società che esiste, ha una unità o semplice o collettiva, ovvero come suol dirsi una *persona* o fisica o morale, da cui tutta la moltitudine riceve la legge, vale a dire riceve unità nel giudicare nel volere nell'operare. Questo principio di unità è talmente necessario, e la sua necessità talmente evidente, che non dico i saggi i prudenti, ma le teste le più leggere le più sbadate, pur negli affari i più insignificanti, anzi anche nei divertimenti socievoli riconoscono una autorità determinata senza pur forse avvedersene. Non vi è lite senza avvocato che la regoli, non operai senza fattore, non musica senza chi batta il tempo, non ballo senza chi ordini le figure, non giuoco ove non sia assegnata la persona *a cui tocca* o giuocare il pallino, o far le carte ec. Un fatto sì universale è dunque essenziale alla società. 467 Il fatto ci mostra ovunque *una* autorità

Ma in questo fatto universale quanta varietà di ac- 468 Diversificata in mille guise

cidenti! qui governa uno, là dieci,là cento, là mille; qui per mesi, là per giorni, là per anni, là a vita; qui con pieni poteri, là con poche condizioni, altrove con mille soggezioni... Vi è dunque nel fatto dell'autorità concreta un elemento che non dipende immediatamente dal solo costante uniforme universal principio che sogliam dire *natura,* impulso *essenziale* di ogni essere verso il termine a cui dal Creatore fu destinato. Altrimenti una medesima forma avrebbe per ogni dove la autorità.

469 Questa varietà suppone un principio variabile

Questo principio variabile, fu il solo elemento che traesse a se il grosso sguardo dell'empirismo; e in un secolo che di analisi parlava molto e sapea poco, in un secolo che credea filosofar sognando, si giudicò aver dato ragione del fenomeno raccontando il romanzo del patto sociale. Ma oggidì gli occhi ancor più ciechi si sono aperti, e il sogno del Ginevrino con qualche avanzo di storica riputazione è sbandito dalla filosofia a spaziare per le regioni poetiche una coi vortici cartesiani colla metempsicosi e con altrettali filosofici vaneggiamenti (*). Io sottoscrivo di buon grado a codesta sentenza; piacemi per altro osservare per un principio di equità che il riconoscere qualche fatto umano nella genesi concreta della autorità non fu erroneo se non in quanto fu esclusivo. Ma se si premetta la necessità della autorità sociale in astratto, il combinarla poi col fatto umano è l'unica via per ottenere del fenomeno sociale una spiegazione completa.

470 Legge costante del fatto umano che riduce al

Ma qual legge siegue il fatto umano nel ridurre al concreto la autorità sociale? Incominciam la osservazione dalla società libera ove possiamo interrogar l'oracolo dell'intimo senso: voi, dunque chiun-

(*) V. ciò che fra poco ne diremo al C. 10 ; ivi si vedrà che pensino di tal romanzo il Romagnosi il Damiron ec.

que vi siate, che vi associate spontaneamente in un negozio, in una scuola, in un esercito, ditemi: da chi bramate voi che sien diretti gli affari di commercio, dal più abile o dal più incapace? da chi l'insegnamento, dal più dotto o dal più ignorante? da chi le guerre i combattimenti, dal più valente capitano o dal più inetto? La risposta è chiara: cercherete il più valente. E non è men chiaro il motivo. A qual fine cercate voi una autorità? Affinchè abbracci nella sua unità i liberi individui, e ne contenga (339) nella direzione sociale le forze. Ora a stringere a sè tanti individui ad infrenar tante forze a volgerle rettamente è necessaria una superiorità di valore; dunque volendo una autorità voi la volete valente. Vero è che la forza della autorità consiste precipuamente nel dritto, giacchè ella dee *obbligare* le libere e intelligenti volontà. Ma poichè ella obbliga e voi obbedite *per ottener* un intento, egli è evidente che la autorità la bramate capace di condurvi al conseguimento. Or una autorità senza real superiorità è meno atta a condurvici; voi dovete dunque naturalmente bramare che la autorità risieda in chi è superiore realmente di fatto.

concreto l'autorità

471 Si obbedisce più volentieri ai migliori

Ma qual superiorità ricercherete voi nella autorità? la fisica la intellettuale la morale la civile? ec. Spieghiamci più chiaro: se volete un direttore di un ballo sceglierete voi un valoroso capitano? se un capo di negozio sceglierete un bravo pittore? Egli è chiaro che la superiorità debbe essere relativa al fine sociale particolare: in una accademia dovrà primeggiar il più dotto, in una famiglia il più saggio e ricco, in un ballo il maestro di danza, in una musica il maestro di cappella, in una società mercantile il più ricco e industre, e così via via. Onde, legge generale comprovata dal fatto (*) la autorità sociale, sebbene in astratto

472 La autorità tende a concentrarsi nella superiorità rispettiva al fine

(*) Veggalo chi vuole spiegato diffusamente dal ch.

è un componente della società, epperò è estesa a tutta la società che ella unisce, pure nel concreto ella va *naturalmente* a posare in quegli individui che sono organi per l'intento suo più adatti; in quella guisa che la forza vitale, benchè stesa a tutto il corpo vivente, pure esercita ciascuna delle sue funzioni in quell'organo che a ciascuna è rispettivamente più adatto.

473 Anche nelle società non ispontanee

Dal che, come voi ben vedete, risulta che la *legge* osservata nelle società *libere* dovrà essere propria ugualmente, anzi a più forte ragione, delle società *necessarie*, quando esse sieno fondate per man di natura; giacchè la natura non pretende ella nella istituzione della autorità quei fini istessi che voi? Dunque come voi ella dee imporre al più debole il dovere di obbedir al più valente, come ne impose la necessità. Se non che il suddito dee sempre sentire all'obbedienza una cotale ripugnanza di amor privato, cui l'Ordinatore dell'universo non va soggetto; egli dunque ancor più fermamente che voi vuole collocata la autorità nel più valente.

474 Si risponde ad una difficoltà

Io ben m'avveggo presentarsi qui di subito una obbiezione di molta apparenza. = Come mai potete voi asserire la superiorità reale esser naturalmente la sede della autorità? e chi non vede molti figli esser di merito superiore al padre da cui deggion dipendere, molte mogli ai mariti, molti soldati ai capitani? ec. = La base di questa difficoltà consiste nel prendere per obbietto della legge naturale l'individuo, mentre ella contempla la specie; = Molti figli, dite, sono superiori ai loro padri =; ma, di grazia, sono eglino superiori *perchè son figli?* Mai no: il figlio ha naturalmente minor prudenza minor esperienza minor ricchezza ec.; dunque il figlio dee ricevere dal padre

C. de Haller Restaurazione della scienza politica t. 1, c. 13 e altrove.

direzione e legge ec. = Ma i figli A B C ec. sono superiori in prudenza in esperienza ec. ai loro padri; dunque secondo la legge stabilita dovrebbero comandare =. No: la legge naturale non si deduce nè in morale nè in fisica da qualche accidental combinazione, ma dallo stato normale. Si trovano degli storpi cui servono al lavoro i piedi in vece delle mani, degli zoppi cui le mani aiutano a camminare in vece dei piedi; direm noi però che natura non abbia fatto all'uomo

> . . . . due gambe e doi
> Piedi per camminare, e un par di mani
> Per farsi da se stesso i fatti suoi? (*Caporali*)

Niuno sosterrà, cred'io, sì strano paradosso. No: le mani son destinate a lavorare, i piedi a camminare. Or così, dico io, che il Creatore ha fatto *il* figlio inferiore per obbedire, *il* padre superiore per comandare, checchè avvenir possa nei casi particolari di *un* padre inferiore, di *un* figlio superiore.

475 **Anche nelle società violente l'autorità risiede ove è la vera superiorità**

Le società violente potranno sembrar una eccezione alla regola fondamentale, giacchè il più forte non ha sempre la *autorità* ossia *superiorità di dritto* benchè abbia il *potere* ossia la superiorità di fatto. Ma se ben si mira questa anomalia è di pura apparenza. In fatti, ditemi: a qual fine è stabilita la autorità? A guidare le menti e le volontà al fine sociale (302). Or qual è la forza motrice della mente e della volontà? non è il *vero* e il *giusto?* La prima superiorità sociale consiste

476 **Che è la superiorità di dritto**

dunque nella giustizia nel dritto. Dunque un oppressore ingiusto benchè superiore in forza materiale, non può dirsi assolutamente *superiore* agli oppressi; egli è superiore nell'ordine fisico, ma questi son superiori nell'ordine spirituale. Dunque assolutamente parlando l'oppressore tanto è inferiore all'oppresso quanto il corpo allo spirito. E gene-

ralmente parlando dove è il dritto ivi è la forza morale, epperò la maggior superiorità; dunque quando si dice che la autorità tende naturalmente a concentrarsi ove è qualche altra specie di superiorità, si intende parlare di quelle società ove ella non ha ancor sede accertata, ove ninno è ancora entrato in possesso della autorità, che chiamammo *superiorità di dritto*.

477 Legge generale dedotta dai principî finor piantati

Concludiamo pur dunque che quando da uno stato anteriore qualunque (444, seg.) formasi o libera o necessaria una qualche società particolare la legge costante di natura ne colloca la superiorità di dritto (autorità) colà ove ella trova superiorità di fatto la più omogenea alla indole ossia al fine particolare di tal società.

478 Prova di senso comune

Quanto profondamente sia radicata codesta legge nel cuor dell'uomo si rileva non solo dal fatto (467) ma ancora da quell'intimo senso di giustizia che chiama agli impieghi i più degni; da quella dispettosa indignazione con cui detestasi la promozione degli indegni; da quel costume sì universale di proporre a concorso gli impieghi, o di eleggere a suffragî gli impiegati.

479 Prova dedotta dalla sua utilità. Il forte inclina a ben fare

Quanto poi ella sia soave e provvida è cosa evidente, poichè ella colloca il dritto di comando 1° in chi non ha verun bisogno di far il male, ed è perciò libero dalla maggiore delle tentazioni; 2° in chi ha la forza di far il bene, essendo agli altri superiore in quello appunto che nell'associarsi essi intendono; 3° in chi è naturalmente portato a far il bene, giacchè, se la esaminiamo senza pregiudizî, vedrem la superiorità sempre *per sè* propensa a beneficare; il dotto ama comunicare i proprî pensieri insegnando, il ricco le proprie ricchezze sfoggiando, il potente la propria potenza ai suoi impiegati, il nobile la propria nobiltà ai figli; e se la limitazione di questi beni fa l'uom talora contro il naturale istinto avaro dei suoi tesori, la voce pubblica e l'interno rimorso glie ne

fanno rimprovero, e mostrano così qual è il vero impulso della natura ragionevole. Un ricco avaro, un potente oppressore, un nobile che ingiuria ec. sono mostri che si detestano. Chi sono, dice pur bene il ch. C. di Haller, chi sono quei *mozz'orecchi* del foro che smungono i lor clienti e li tradiscono? sono forse gli avvocati più capaci e più rinomati? Chi sono i medici che prolungano coi rimedî le malattie per lucrarvi? son forse i medici più valenti? Chi sono i sovrani che tiranneggiano? non sono forse i più timidi e sospettosi? Sempre, se ben si mira la debolezza invita e stimola al delitto: ruba il povero persuaso dalla fame, morde il letterato invidioso perchè inferiore di merito, tradisce il giocatore coll'inganno quando non sa vincere col valore (*).

La indole della *superiorità* è dunque essenzialmente benefica come quella della *autorità*; e se la umana malizia abusa di entrambe non è però men giusta e saggia e soave la legge stabilita dal Creatore che là corra naturalmente il dritto ove stà la superiorità di fatto. Guai a noi, se stanco un bel giorno dagli schiamazzi dei declamatori egli accordasse alle lor domande che la autorità cangiasse indole e si collocasse da se stessa in mano dei più deboli e meschini: conosceremmo allora la saviezza di questa legge quando i nostri mali sarebbero non più una violazione della natura, ma un suo istinto, che al germe inesausto della corruzione natìa aggiugnerebbe per istrazio della società l'insaziabile avidità del *bisogno*, il livor dell'*invidia*, la tirannia della *debolezza* (**). 480 Il debole più portato al male

Concludiamo. La autorità è il principio di unità da cui la società ha l'essere; se la società ha un esser concreto dee dunque essere concreta e vi- 481 Epilogo

(*) T. 1, c. 12.
(**) Testimonio il terrorismo di Francia.

sibile la autorità; autorità astratta a governo di società concreta sarebbe così assurda come se dicessimo che un tal uomo determinato è animato *dalla* anima umana in astratto. La natural sua sede quando essa si riduce al concreto è nelle regioni più sublimi, ove ella va naturalmente a collocarsi, e d'onde ella comparte più agevolmente i suoi benefici, come vi riceve più spontanei e volontarî i nostri omaggi. Ecco il fatto da noi analizzato: *il fatto,* io dico, giacchè non ho preteso dimostrare che chi è più forte ha *perciò* la autorità di dritto; soltanto ho indicato ciò che suole e dee accadere, ciò che veggiam accadere ogni dì sotto degli occhi nostri. D'onde nasca il dritto potrem vederlo allora soltanto, che andrem considerando in particolare lo sviluppamento sociale.

482 Differenza di nostre teorie dal patto sociale

Intanto dal fin qui detto potrà comprendersi come la nostra dottrina differisca dalle dottrine del contratto sociale, ammettendo per altro la influenza dell'uomo nella società. Il vizio essenziale di quel romanzo filosofico consiste nel tutto limitarsi al concreto = gli uomini, dice, non debbono obbedire se non perchè si sono volontariamente assoggettati =. Noi diciamo gli uomini hanno spesse volte in loro potere di scegliere queste o quelle relazioni sociali; ma spesse volte ancora il fatto non dipende dalla loro elezione. Sia poi questa loro elezione *necessaria* o *libera*, la cagione del dover obbedire non è la lor volontà: essi debbono obbedire se vivono in una qualche particolar società perchè la natura di *società* consiste in ciò che uno ordini e gli altri eseguiscano. La lor volontà non ha qui altra funzione che di scegliere in certi casi il vivere anzi in questa che in quella particolar società.

483 In qual senso l'autorità pos-

Ma non intendiam però che la *autorità* non abbia dalla società dipendenza veruna. Spieghiamoci: questa voce *dipendenza* può significare la relazione

di *mosso a motore*, e quella di *causato a causa*. Lungi da noi il dire che l'Autorità debba esser mossa dalla società; sarebbe ciò un distruggere ogni principio di unità sociale. Ma se taluno mi domanda: perchè esiste una autorità? rispondo: affinchè dia unità alla società. La società contiene dunque la causa *finale* della autorità; e chi dice che l'autorità è per la società dice una proposizione tanto vera, quanto è vero che l'*anima è per l'uomo*, non l'*uomo per l'anima*, e che la parte è pel tutto non il tutto per la parte (*). Questa osservazione fa comprendere come possano conciliarsi due sentenze all'apparenza opposte insegnate altre volte da valenti autori (**) che l'*autorità vien da Dio*, e che *viene dalla moltitudine*:

sa dirsi nascere dalla società

484 Conciliazione di dottrine apparentemente contradittorie

(*) Ma non si vuol confondere queste due proposizioni = *la autorità dipende dalla società è per la società; la autorità dipende dai sudditi: è pel suddito;* società è *un tutto* composto di autorità e di sudditi; onde il dire che la autorità *è per la società* val quanto dire che la parte è pel tutto, è ordinata a formare il tutto; il dire che la autorità *è pei sudditi* val quanto dire che l'anima è pel corpo, è ordinata al corpo. Similmente l'altra proposizione = *la autorità* DIPENDE *dalla società* = è simile a questa = *l'anima dipende dall'uomo* =: espressione poco sensata ma non del tutto falsa. All'opposto = l'*autorità dipende dalla moltitudine* = val quanto dire = *l'anima dipende dal corpo* =: proposizione non ammissibile neppure dai materialisti, giacchè essi ben potranno dir l'anima corporea, ma non potranno negare che questa governa il rimanente del loro corpo (LX).

(**) Potestas civilis immediate collata a Deo hominum perfectae communitati per naturalem consecutionem ex vi primae creationis (Suarez lib. 3 Defens. contra Reg. Angl. c. 2, n. 5) Potestas politici principis a Deo dimanat, quia principatus est de jure naturae et jus naturae est a Deo. Defens. contra Regem Angliae l. 3, c. 1, n. 6 e 7.

Dio ne è il principio, la *moltitudine* ne è l'obbietto, *unirla* ne è il fine. Se non esistesse moltitudine, o se non dovesse riunirsi non occorrerebbe *autorità*. La moltitudine è dunque la causa per cui ci vuole una autorità. Di più, la considerazione della società in astratto ci dimostrò che in qualsivoglia legittima unione d'uomini esiste autorità a conseguir il loro fine e vi esiste *essenzialmente, necessariamente*, sì che, come osserva il ch. Gerdil, neppure potrebbero distruggerla gli associati con qualsivoglia lor patto; giacchè niun patto umano può distruggere la essenza delle cose. Dunque

485 La autorità è concreta nella moltitudine, ma non creata da lei

non solo la autorità è *per* unire *la moltitudine*, ma originariamente ha la sua cagione nella moltitudine, e nasce in lei coll'associarsi che fanno i suoi membri, giacchè se non fossero uniti non occorrerebbe autorità che li reggesse. Ma può egli dirsi però esser la moltitudine quella che crea l'autorità? che la autorità è la volontà comune? Mai no. Due persone stavano lontane e neppur sapeano l'una dell'altra; non esistea fra loro attual relazione, epperò non dovere alcuno attuale. Ecco che si avvicinano e si incontrano: appena incontratesi sono obbligate perchè uomini ad amarsi a soccorrersi a vivere secondo le leggi della umanità. Direm noi che esse han create codeste leggi? fu lor volontà il muoversi dalla lor solitudine, ma incontratesi trovano la legge di umanità formata per man di natura. Or legge di natura è anco la autorità sociale; dunque essa non dipende dalla volontà degli associati, sebben dalla loro unione ne consiegue l'attuarsi della autorità.

486 Conclusione di questo capo e sua necessità

Sembrerà forse che ci siamo trattenuti soverchiamente nel dedurre e dichiarar queste conseguenze; ma ci parve importante il mostrare d'onde sia nato l'equivoco di chi sostenne il patto sociale e ciò che ha di vero la lor sentenza; perocchè chi è ingannato dai lor sofismi molto più agevol-

mente si spoglierà dei suoi errori che sono conseguenze, quando si avvegga che essi non sono rettamente dedotti dai suoi stessi principî, la cui forza innegabile forma tutto l'incantesimo del sofisma. Sì, la autorità è *nella* moltitudine giacchè ove non è moltitudine non è autorità; è *per la* moltitudine giacchè è principio di sua unità; ma non è *dalla* moltitudine giacchè essa non può nè crearla nè abolirla; non è *della* moltitudine giacchè essa non governa ma è governata (LXI). Ben potrà talor *conferirla;* ma questo stesso non perchè ella è *moltitudine,* ma perchè ella può acquistar dei dritti in forza dei fatti precedenti come vedremo appresso (capo 9) più chiaramente.

CAPO VIII.

Gradi della autorità; Sovranità.

Le osservazioni da noi fatte intorno al fatto sociale ci hanno condotti a stabilir le idee sì di società sì di autorità e nel loro astratto e nel loro concreto; ma ancor non ci spiegano una idea che è nella mente di tutti, e di cui ben pochi forse rendono piena ragione a se medesimi. Molte sono in ogni società le autorità: in una famiglia, per esempio, il guattero obbedisce al cuoco, il cuoco al mastro-di-casa, questi all'agente, l'agente ai figli, i figli alla moglie, la moglie al marito. In una società pubblica quante dipendenze subordinate! chi può annoverarle? incominciando dal mozzo, dall'usciere, dal caporale e risalendo a gradi a gradi fino al sovrano tutti hanno qualche autorità. Or qual divario passa fra le autorità inferiori e la suprema? chi è che può portare il titolo di *sovrano?* basta egli a prenderne il titolo l'esser capo di una società qualunque, o di una

487 Fatto da analizzarsi e spiegarsi

società pubblica? è egli necessario esservi indipendente? e qual indipendenza vi si ricerca?

488 Opinione dei partiti estremi

Queste, e altre simili interrogazioni dee fare a se stesso chiunque vuol comprendere appieno ciò che egli dice quando nomina *sovranità*, e la lor soluzione ricerca del pari e sodezza di principî e delicatezza di analisi. I pubblicisti si sono divisi, come accade, in opinioni estreme. Il ch. C. di Haller, nauseato delle dottrine erronee che distrussero nel principe l'*uomo* per non mirarvi se non la *autorità*, abbracciò nella sua restaurazione della scienza politica un sistema del tutto opposto, e stabilì (*) che nel principe *il governare è un accessorio, una deduzione de' dritti particolari*; e che il principe non è altro che un signore indipendente. Venne poscia tessendo la descrizione di tutti i dritti sovrani, mostrandoli non altro che dritti privati estesi a proporzioni più ampie, e congiunti colla indipendenza. Confuta poi le tante definizioni della sovranità recate dai pubblicisti specialmente protestanti e illuminati e mostra come tutte sono esse appoggiate o sul romanzo del patto sociale, o sui disegni rivoluzionarî dei settarî cospiratori. E così è veramente: la maggior parte dei pubblicisti avendo nel secolo scorso abbracciati codesti sistemi, cadde nel consueto errore di farli entrare nella definizione rendendola in tal guisa erronea e sistematica. Legga chi vuole presso quel saggio ed erudito pubblicista le costoro opinioni e la loro insussistenza (**); noi non ci fermeremo a confutarle; giacchè, distrutto che avremo fra poco il sogno del patto sociale, tutte codeste definizioni cadono da se medesime.

Ma che direm noi della sentenza del ch. consigliere Bernese? Confesserem sinceramente che

(*) T. 2, c. 18, pag. 239.
(**) T. 2, dal C. 17, pag. 224, seg.

la sua naturalezza e semplicità ci sedusse per qualche tempo; ma una analisi più accurata della idea di sovranità ci parve richiedere delle notabili modificazioni. Non per questo crediamo dissentir da lui, benchè dissentiamo da qualcuna delle sue espressioni; anzi siam persuasi che nello sviluppare la nostra dottrina altro non faremo che chiarire la sua, da cui riconosciamo candidamente d'aver tratto gran vantaggio in tutta questa operetta di dritto sociale (LXII).

489 Loro conciliazione

A parer nostro, chi vuol formarsi della sovranità una giusta idea dee congiugnere i due elementi delle opinioni estreme. Il sovrano è uomo individuo in una società concreta; ma è insieme il centro in cui và ad attuarsi quella autorità universale che vedemmo (119) spuntare necessariamente per una legge essenziale di nostra natura dal consociarsi degli uomini. A questa dottrina ci trae quanto abbiam detto fin ora sul modo con cui la società astratta divien concreta; ma per darne una convincente dimostrazione conviene rifarsi dai fatti, ed esaminarli, e analizzare le idee in essi rinchiuse.

490 La indipendenza individuale non è sovranità

Se viaggiando pei deserti di America voi vi imbatteste in un selvaggio libero e solo pare a voi che la sua indipendenza gli meriterebbe il titolo di *sovrano?* basta considerare i varî nomi con cui la sovranità viene espressa in ogni lingua per comprendere che ella è voce relativa ad inferiori che sono governati (*). Sia dunque non un solo selvaggio, ma una famiglia: il capo di famiglia si dirà egli sovrano? Se questa famiglia si riducesse a moglie e figli niuno certamente la dirà *con ter-*

(*) V. l'Haller citato T. 2, c. 16, pag. 217, seg. Per saggio basta osservarne alcuni, per esempio *rex* a *regendo*, *majestas* da *major*, *princeps* da *primum caput*, *sovrano* che sta *sopra* ec.

mine proprio sovrana, o regnante; giacchè sopra
491 chi mai regnerebbe? eppure le famiglie dei prin-
Una famiglia indipendente non è una sovranità cipi sovrani sogliono appellarsi *sovrane* dal linguaggio volgare, e il *regnare* riguardasi come un retaggio di famiglia. Impropriamente dunque, e metaforicamente si adopra la voce regnare parlando di *padre* come si usa impropriamente parlando dell'uomo che comanda a se medesimo. E la ragione
492 Unità della famiglia sta nella natura stessa delle relazioni domestiche, ove la congiunzione dei due sessi essendo *naturalmente* necessaria alla opera della propagazione, forma una certa *unità naturale* ben diversa dalla unità che passa fra due sudditi o fra due amici. Questa è unità tutta morale quella è voluta dalla natura per un intento fisico dipendente assolutamente da tale unità e necessario alla sussistenza del genere umano. Or l'unità di operare presuppone unità di essere, giacchè ciò che non è, non opera, epperò l'operazione non può mai sopravanzare l'essere. Dunque l'unità di essere fra il padre e la madre ne forma *una sola persona morale* e fino ad un certo segno anche *un sol esser fisico* (*) poichè la lor congiunzione è fisicamente necessaria affine di ottener la propagazione.

Altrettanto può dirsi dei figli, benchè per ragione un po' diversa. In questa relazione l'idea di unità si conosce immediatamente dalla identità dell'essere, mentre nella relazione coniugale la identità dell'essere conosceasi dalla unità di operare. I figli hanno una cotal fisica unità col padre, perchè da lui, come dir sogliamo, traggono il sangue, cioè l'essere lor materiale; onde la loro unità col padre può rassomigliarsi alla unità del frutto colla pianta. Quindi nasce spontanea la idea che

(*) *Jam non duo sed una caro*, dice il Redentor nostro; ed aggiugne che tale unità è opera di Dio medesimo: *Deus conjunxit*. Matth. 16.

i figli sono una continuazione dell'essere del padre, il quale dice che egli rivive nei figli, e in lor sopravvive dopo la morte.

L'unità domestica è dunque diversa assai dalla unità puramente sociale; ed ecco perchè il linguaggio, espressione del sentir naturale, non confonde le relazioni di padre di famiglia con quelle di sovrano, ma chiaramente le distingue: la unità domestica tiene il mezzo fra la unità individuale o fisica e la politica, o pubblica: il figlio la moglie sentono intimamente che essi sono tutt'altro che semplici sudditi che sono *una parte* dell'essere del padre del marito. Non per questo dirò che al padre non competano in certi casi i poteri sovrani: intendo per ora soltanto chiarire l'idea di *sovranità*, e dico che *il padre*, ancorchè indipendente, non è sovrano *perchè padre*, ma se talora ha titolo di sovrano lo ripete da altro principio. come fra poco vedremo (496).

Or diamo a quel selvaggio americano dei servi; ne avrem noi formato un sovrano? Che vuol dir *servire*? Se ben si mira, il vocabolo *servire* viene adoprato in senso di *impiegare in altrui prò la propria esistenza*; così diciamo *servirsi di uno strumento* l'impiegarlo in nostra utilità; *servitù* legale di un fondo il *dritto* o il *dovere* che incombe al padrone di farvi o soffrirvi alcuna cosa in altrui prò ec. Or è ella codesta la idea che noi abbiam del *suddito?* Certo che no; anzi noi distinguiamo continuamente nel linguaggio famigliare l'esser *suddito* e l'esser *servo;* il militare l'impiegato il magistrato quando prendon il loro impiego *entrano a servizio* del principe; dunque prima non servivano. Date pur dunque al selvaggio dei *servi*, non per questo sarà egli sovrano; finchè voi non riguardate in essi che persone impiegate in vantaggio del padrone, fossero esse pur a centinaia, a migliaia, voi non avete che *un solo* agente, epperò *un solo*

493 Divario fra servo e suddito, fra padrone e superiore

essere. La famiglia dunque, consideratela pure coi servi, sempre vi presenta una unità assai più vicina alla individuale della unità sociale pubblica; poichè i figli e la moglie sono *un essere* col padre per unità naturale, i servi per unità di azione, e di fine privato, *proprio del solo* padrone.

494 La superiorità di dritto nasce dal dovere di umanità

Ma fermiamci un momento a considerare in questi servi la natura per cui al signor loro perfettamente si rassomigliano: voi leggerete tosto nell'universal principio di ogni dovere l'obbligazione che incombe al padrone di far il bene dei servi non perchè servi ma *perchè* uomini, e vice-versa ai servi di far il bene del padrone *perchè* uomo non perchè padrone (319 seg.). Se il padrone spinto da tal riflessione ordinerà ai servi di non ubbriacarsi, di non uccidere i loro *con-servi*, egli eserciterà un atto di *umanità* non di *padronanza*; come da *uomo* la farebbe il servo e non da padrone, se impedisse il *padrone* incollerito di uccidere la moglie o il figlio.

495 Congiunto colla *naturale* superiorità di fatto

Ma questo atto di *umanità* esercitato dal servo che impedisce un misfatto è egli un atto di *autorità* ossia di *superiorità di dritto?* No: il padrone che proibisce la ubbriachezza esercita l'autorità, il servo che impedisce l'omicidio esercita la forza. La esercita sì *con dritto*, ma non la ricevea *dal dritto*; evvi dunque ancora gran divario fra un *giusto esercizio* della forza, ossia della *superiorità di fatto*, e l'esercizio della autorità ossia della *superiorità di dritto* (*). Ma qual ne è la differenza?

(*) Notisi bene questa importantissima differenza: il superiore che usa male la autorità, abusa del dritto; l'individuo qualunque che sopraffà il debole abusa della forza. Da questa antitesi nasce per conseguenza che la autorità è *naturalmente* giusta, giacchè l'essere ingiusta sarebbe un distruggere se stessa, riducendosi ad essere *superiorità di dritto contro il dritto*. Vedi Romagnosi. Assunto primo ec. § 19, pag. 166.

La differenza, se mal non mi avviso, stà in ciò: che il potere del servo è accidentale, e non ha veruna connessione colla natura della servitù; egli è forte non *perchè è servo*, ma per una accidental combinazione qualunque; all'opposto la superiorità di fatto ha pel padrone la sua base nella essenza di sua relazione, giacchè *esser padrone* vuol dire aver persone impiegate a proprio vantaggio, epperò aver concentrate in se solo le forze dei proprî servi. La *superiorità di fatto* essendo *essenziale* nel padrone in quanto appunto è *padrone*, può dunque produrre una conseguenza *essenziale*, ossia una conseguenza derivante dalla natura stessa delle cose, e capace di manifestare a noi naturalmente gli intenti del Creatore (108 seg.) Rettamente possiam noi dunque inferire esser intento del Creatore che il padrone impedisca i disordini dei servi, e tale essere il consueto ordine di natura; essendo consueto ordine di natura che egli debba giovar altrui, che egli sia forte, che per conseguenza egli ciò possa eseguire verso i suoi dipendenti. Dovrà egli dunque per legge *costante* di natura drizzare i servi a ciò che egli vede essere loro *convenevole*, a ciò che vede necessario all'*ordine*. È dunque legge *costante* di natura che il padrone usi il suo potere a contener nell'ordine di umanità i servi, e ciò non per proprio ma per ben comune. Dunque il padrone, oltre il dritto di comandare ciò che *a sè* conviene, ha ancora il dritto di comandare ciò che conviene *all'ordine*. Or chi non vede fra questi due dritti un divario immenso? Il primo è *dominio di padrone*, il secondo è *autorità di superiore*.

Il selvaggio di cui stiamo considerando lo stato avrà dunque *autorità* di superiore, oltre il *dominio* di padrone, oltre i dritti di padre e di marito. Ma l'*autorità* di superiore è in lui tutt'altro che il *dominio* di padrone: come padrone avrebbe dritto 496 Distinzione dei gradi di autorità risultante dal detto finora

soltanto ad ordinare ai servi ciò che appartiene al vantaggio di se medesimo; come superiore potrà e dovrà pensare all'ordine e al bene di tutti, e servi e moglie e figli. E questa ultima conseguenza ove colla moglie e coi figli trovansi compresi anche i servi in una relazione istessa di *sudditanza* ci fa viemmeglio comprendere come l'*autorità di padre* è diversa dalla *autorità di superiore* (492) benchè la contenga per eccellenza: ne è diversa nel suo fine perchè riguarda il bene dei figli in particolare, essendo dalla natura accordata con tale intento, come si vedrà parlando della società domestica ; ne è diversa nel suo principio perchè nasce dalla unità di sangue, onde è quasi una appendice del dovere individuale di conservarsi e perfezionarsi (271), mentre la autorità di superiore nasce dalla natura della associazione (424); ne è diversa nei suoi poteri, perchè proporzionale ai bisogni dei figli epperò decrescente gradatamente riguardo ai bambini agli impuberi ai minori ai maggiori, mentre la autorità di superiore è costante riguardo a chiunque rimane nella casa paterna (LXIII). E ciò che diciam del selvaggio può applicarsi e a quei capi di tribù o di nazioni barbare che al cader dell'impero inondarono l'Europa meridionale , e a quei patriarchi di cui ci parla il Genesi mostrandoceli quasi piccioli sovrani: comandavano essi alle loro tribù o famiglie non solo per proprio, ma per bene comune; aveano dunque non dritti sol di padroni, ma di superiori.

497 La sovranità è superiorità indipendente

Ma codesta superiorità era ella sovranità? Finchè essa procacciava il bene comune senza dipendere in tal governo da altra superiorità, ella era sovranità ; giacchè che altro è *sovranità* se non autorità che non dipende? Tutte le prove di fatto osservate nel linguaggio dal ch. Haller (490) dimostrano tale esser veramente la idea che noi ci formiamo della sovranità ; epperò tanto essere più

perfetta la sovranità quanto è da ogni straniera influenza men dipendente. Ma dal momento che il capo di tribù o di famiglia cessa di procacciar da sè solo il ben comune, e comincia per un qualunque evento a dipendere, egli non è più sovrano, o certo perde tanto di sovranità quanto di indipendenza. Giacchè come ben nota il citato A. la sovranità non è mai perfetta se non in Lui che porta il titolo di Re dei regi; come è in lui perfetta la signoria, onde ha nome di Padron dei padroni (*). Può dunque andar scemando la sovranità 498 Gradi vari di sovranità
a misura che scema la indipendenza, senza che si possa determinare il limite rigoroso che separa la sovranità dalla dipendenza, e dovrem dire di questa, come di ogni altra dote morale, che ella può avere il più e il meno senza perdere totalmente il proprio essere; e che il determinare quando ella sia totalmente perduta non dipende da principî rigorosi di giustizia, ma da morale estimazione dei prudenti, di cui spiegheremo fra poco il fondamento naturale (502).

Dal fin qui detto si comprenderà come voglia 499 Osservazione sulla teoria di Haller
intendersi quella dottrina del lodato A. che ci dice *non esser il sovrano se non un padrone indipendente*. Verissimo: un padrone indipendente è un sovrano; ma perchè? non già perchè tutti i sudditi sieno servi, ma perchè ogni padrone è il natural superiore dei suoi servi. Talchè a togliere ogni equivoco cangierei volentieri la espressione di quel general principio, e direi piuttosto *non esser il sovrano se non un* SUPERIORE indipendente. Siccome *un* superiore non è *la* autorità in astratto ma è il personaggio in cui la autorità è atteggiata concretamente; noi esprimeremo per conseguenza

(*) Niun essere in natura tranne Dio può essere assolutamente indipendente. Così il Romagnosi (Assunto primo § 18, pag. 160).

colla voce *un superiore* l'*uomo* dotato *di autorità*, ed avrem così riuniti i due elementi della sovranità che parvero separati dalle due estreme opinioni (489). Coll'aggiunto poi di *indipendente*, vi aggiugnamo l'ultimo carattere che distingue la sovranità da ogni altra superiorità.

500 Il sovrano è luogotenente di Dio

Si comprenderà così viemmeglio ciò che suol dirsi dai savi = essere il sovrano una *immagine di Dio* un *Luogotenente di Dio* =; imperocchè egli non solo viene a partecipare quella autorità con cui governa Iddio l'universo per vantaggio dell'universo medesimo; la qual partecipazione è propria di tutti i superiori; ma viene a partociparla colla giunta della indipendenza, nella quale propriamente trovano i metafisici la distinzione caratteristica dell'Esser divino, cui dicono Ente indipendente *Ens a se*.

501 Che cosa sia lo stato

Dalla idea che abbiam dato della sovranità viene a spiegarsi come per corollario ciò che intendiamo quando parliam dello *stato*. Ognun sa, ognun vede potervi essere fra le società anche pubbliche delle società dipendenti ed incomplete, e delle indipendenti e complete. Così per esempio, la città di Palermo forma una pubblica società sotto il pretore che a lei presiede; ma questa società è incompleta e dipendente: incompleta perchè forma parte di altro maggior corpo politico; dipendente perchè il Pretore dipende da altra autorità. Per l'opposto il reame intero delle due Sicilie forma una pubblica società il cui capo detta leggi non revocabili da alcuna autorità della terra; or la società a cui egli presiede (forse perchè completa e *stabile*, nè bisognosa di altre società politiche per soddisfare a tutte le umane inclinazioni nell'ordine di pura natura) si dice *stato*, e può definirsi = una società pubblica indipendente =.

502 Qual indi-

Ma quale *indipendenza* è richiesta a formar *uno stato*, ed una autorità *sovrana?* Vi sono sovrani

più o meno legati da esterne influenze in ordine al loro governo, sovrani *tributari*, sovrani *la cui elezione* dipende da altro maggior potentato ec. Or questi legami tolgono eglino alla società la indipendenza necessaria affinchè ella possa dirsi *uno stato*, e il di lei superiore *un sovrano?* Si tratta qui, come ognun vede, di una pura definizione nominale, che non può aversi se non dall'uso; or questo ci dimostra che una società pubblica ritiene il nome di *stato*, finchè le leggi promulgate dal suo superiore non abbisognano di altra conferma a riuscire obbligatorie pei sudditi, perchè l'essere suo politico non è ordinato a formar parte di altra maggior società (*). Che frattanto ella debba pagar un tributo, che non possa preterir certi limiti nelle sue relazioni esterne, ciò non cangia essenzialmente la sua indipendenza nell'*essere politico;* come l'individuo non cessa di esser *libero* benchè indebitato, o comunque legato nel suo operare entro certi limiti, purchè dia egli legge al proprio operare, e non venga considerato come *parte* di altro individuo più potente *al cui bene egli sia debitore* della opera sua (434); nel qual caso egli sarebbe *servo*. Dal che apparisce l'indipendenza di cui parliamo dover essere non *di fatto* ma *di dritto*, giacchè questa è la sola che *nell'ordine morale* liberi dall'essere membro di un altro tutto. Epperò una società sovrana qualunque, benchè oppressa da un vicino potente, non perde tosto l'essere di *stato*, e per l'opposto una masnada di avventurieri o di pirati non è *uno stato* benchè nel fatto essi sieno indipendenti.

pendenza lo costituisca

503 Definizione dello *stato* e del *sovrano*: la sovranità è

Conchiudo da quanto si disse *lo stato* essere una *società politica indipendente*, cioè non formante parte di altra maggior società; *il sovrano* essere *quella persona o morale o fisica che ad uno stato*

(*) V. Romagn. l. c. pag. 164.

Dono del cielo *dà legge;* un padre di famiglia, un padrone allora potersi dire *sovrano,* quando la famiglia la servitù è giunta a tal numero da poter bastare a se stessa, e assicurarsi la indipendenza legittimamente ottenuta: ma il poter di sovrano esser in lui distinto da quello e di padre e di padrone, poichè nasce dalle leggi e dal fine universale della umana natura, non dal fine particolare della sua condizione di padre e di padrone. Ma queste leggi questo fine universale come stabilirono nella sua persona la autorità? ve la stabilirono in forza di quelle combinazioni che sogliono appellarsi *di fortuna*, con vocabolo che, nel *suo senso negativo,* non altro esprime a parlar propriamente se non la ignoranza in cui noi ci troviamo delle cause immediate di tal combinazione ben augurata, e la incapacità di regolarle con principî certi: *nel senso positivo* indica quella Provvidenza superna che regge con leggi sapientissime ma impenetrabili l'universo e morale e fisico.

Ed ecco perchè il linguaggio veridico dei padri nostri attribuì con profonda filosofia a Dio solo il dispensar gli scettri, protestando tal dogma nei titoli dei sovrani *N. N. Dei gratiâ rex.* Dono di Dio è la sovranità sì perchè alla divina autorità si appoggia la autorità sociale in astratto (428); sì perchè dalla divina provvidenza deriva quella superiorità *di fatto* per cui la autorità si concentra in una persona determinata (470); sì perchè la stessa provvidenza è quella che dallo stato privato solleva alla indipendenza per mezzo di combinazioni impenetrabili certe società e i superiori che le governano (LXIV).

CAPO IX.

Sviluppamento della società: sue forme.

Colla analisi accurata che abbiam dato dei due elementi sociali dell'*astratto* cioè e del *concreto*, delle due persone sociali *superiore* e *suddito*, e della idea di *sovranità* consistente in una *superiorità indipendente*, ci sembra ormai esserci posti in istato di potere senza gran difficoltà riguardare i progressi della società nel fatto naturale, e comprenderne le leggi più universali. A questo dunque invito il mio lettore, pregandolo adesso più che mai a ricordarsi che il filosofo è l'*interprete* di natura non già l'*inventore;* non entro io dunque nel mio gabinetto per immaginarmi ciò che mai non fu, ma lo invito a passeggiare pel mondo meditando su ciò che è, e facendovi la applicazione dei principî che l'analisi ci rivelò. 504 Si propone il problema che dee risolversi

Or che vedrà egli nel mondo? vedrà ovunque sotto un tipo costante società svariatissime; dovunque sono uomini ivi è l'essere sociale; ma l'atteggiamento concreto delle due *persone sociali* nelle lor relazioni può dirsi variar di forme come varia di numero; talchè ogni politica società sembra avere una fisonomìa sua propria, come ha la sua propria ogni individuo umano. Scorriamo gli spazî della moderna Europa: che divario fra il carattere della monarchìa Austriaca, della Prussiana, della Russa della Francese, della Britannica! Scorriamo i tempi e paragoniamo, non dico repubbliche con monarchie, società nomadi con società agricole, popoli inciviliti con popoli barbari... no: paragoniamo l'IMPERO con se medesimo nelle varie forme che prese, nelle varie sedi ove torreggiò, dechinò, e poi cadde o svanì: qual divario fra l'Impero dei Cesari a Roma, degli Augusti in Costantinopoli, dei Carlovingi e lor successori in Francia e in Germania! Que-

sta varietà è il gran fatto di cui vo cercando le differenze essenziali e le cause *reali:* domando a me stesso quali sieno le *essenziali* varietà di *forme* nel governo, e d'onde abbian dovuto spuntare per legge naturale? e come nelle stesse forme essenziali tante si osservino differenze singolari? ma lo cerco da filosofo non già da storico: questi raccoglie i fatti individuali e li sviluppa nell'ordine in cui successero; il filosofo li contempla, ne scevera tutte le circostanze puramente individuali, e li coordina in un sistema razionale. Ma per coordinarli, per ragionarne sempre si dee fondare sul fatto, epperò studia il fatto colla giornaliera osservazione, non col leggere soltanto poche ed incerte narrazioni di autori ora ignari or prevenuti.

503 **Antica divisione delle forme di governo, censurata da Haller**

L'osservazione un po' superficiale del fatto diede origine ad una antichissima divisione dei governi in democratici, aristocratici, monarchici e misti, adottata da Aristotele e seguita poi quasi universalmente dai pubblicisti (LXV). Io non ardisco biasimarla finchè trattasi di dar una classificazione ad uso del volgo, il quale coll'occhio suo materiale discerne assai meglio un governo dall'altro contando quanti sono in ciascuno i governanti, che esaminando la natura di loro autorità; anzi mi varrò talora io stesso di codesta nomenclatura, la quale è una espressione di *fatto materiale*, epperò può servire, spiegata che sia la vera natura delle forme sociali, come abbreviatura, o se vogliamo anche come suddivisione delle *poliarchìe*. Infatti esse possono essere o miste di monarchìa come Venezia, o Aristocratiche come Genova o democratiche come certi cantoni svizzeri, S. Marino ec. Ma se trattisi di stabilire una prima divisione filosofica, cioè fondata con qualche esattezza in cause naturali e intrinseche, approvo sommamente la censura che fa di tal divisione il C. di Haller (*) il quale

(*) Restaur. d. So. polit. t. 1, c. 20, pag. 252 seg.

ogni forma di governo riduce a monarchia o repubblica. Infatti che cosa è *democrazia?* È il governo di *tutti?* (*) ma dove è, dove fu mai, dove potè mai essere un vero governo di *tutti?* È il governo di tutti i possidenti? ma chi è *il possidente?* se basta *possedere* per esser *possidente*, qual è quel cencioso che non possieda almeno i suoi cenci? È il governo dei *padri di famiglia?* ma un ricco scapolo è egli *padre di famiglia?* eppure il primo possidente del paese fu mai escluso dal numero di tutti perchè non era ammogliato? E la donna può ella dirsi possidente? e il servitore e lo schiavo è egli fra i *tutti?* e i giovani e i fanciulli fino a quale età saran *nessuno*, come Ulisse nell'antro di Polifemo? Se qualche autore io conoscessi ove tali quesiti sciolti venissero, non coll'asseverar gratuitamente dal tripode a guisa di oracolo (**) ma col dimostrare pel fatto ragionando da filosofo, torrei a pesarne le ragioni e, poichè amo sinceramente il vero, o mi arrenderei alle prove o ne sciorrei i sofismi. Ma poichè niuno conosco di tali autori, rimetto il mio lettore ai passi già citati dello Haller, e concludo che la democrazia è un governo di *molti* ma non di *tutti*. E notate che i *molti* che governano sempre son *pochi* ri-

506 La perfetta democrazia non si può dare

(*) Così pare la pensasse il Rousseau. Contr. Soc. l. 2, c. 4. Les citoyens s'engagent tous sous les mêmes conditions et doivent jouir tous des mêmes droits. E al c. 6, tout gouvernement légitime est républicain. Strana cosa che il sofista, mentre ammette non esser legittimo il governo che non sia di tutti, ammetta la impossibilità che tutti governino: Le peuple veut toujours le bien, mais il ne le voit pas toujours..... Voilà d'où nait la nécessité d'un législateur: che val quanto dire: ecco d'onde nasce per lui la necessità di essere governato da altri.

(**) Questo è il vizio rinfacciato ai sofisti dal ch. Haller: essi danno e tolgono la cittadinanza a cui vogliono senza altro motivo che il lor beneplacito.

spetto ai governati, e sempre sono i *migliori* o per *ricchezza* o per *autorità* o per *dritti* ec.: **il** che val quanto dire che ogni *democrazìa* è un governo di *ottimati*.

507 Or che differenza passerà poi fra *democrazìa* e *aristocrazìa*? quanti governanti ci vogliono perchè possa dirsi *democratico* un governo? (**) convien che il popolo governi da sè, o basta che abbia il voto per eleggere deputati?... Io potrei qui ripigliare una filza d'interrogazioni difficili a sciogliersi; ma a qual pro dilungarmi? se anche si potesse dare una matematica determinazione intorno al numero aristocratico e al democratico, la differenza di codesti due governi ridotti a differenza numerica sarebbe ella mai veramente filosofica ed *essenziale*? Vi confesso che io non veggo fra loro altro divario se non quello che passa fra due mucchi di grano uno maggiore l'altro minore, p. es. fra due moggia e quattro moggia: la differenza qui è tutta pel matematico che considera le *quantità*, non pel filosofo che le *nature*. Si dirà forse che la *nobiltà* di chi governa nella aristocrazìa è una dote *reale* che varia *essenzialmente intrinsecamente* la forma del governo aristocratico dal democratico, ove governa il volgo, la moltitudine. Ma questo è un assumere come vero che il volgo, la moltitudine governi. Or questo, noi l'abbiam pur ora mostrato non pur falso ma impossibile; la nobiltà dunque benchè dote *reale* (ne esamineremo altra volta i principi filosoficamente) non forma una *essenzial* differenza fra i due governi, giacchè in entrambi sempre governa una *nobiltà* ossia un corpo di *ottimati* più o men numeroso.

La sua differenza dell'aristocrazìa è accidentale non essenziale

(*) Montesquieu dice chiaramente che la Aristocrazia numerosa facendosi governare da un corpo di senatori diviene una vera democrazia. L'aristocratie est dans le sénat, la démocratie dans le corps des nobles le peuple n'est rien. Esprit des lois L. 2, ch. 3.

Mescolate ora a queste due forme o piuttosto *quantità* di governanti un *primo rappresentante* e mettetegli qual nome vorrete; chiamatelo *doge presidente statolder re imperatore*, come vi piace: che cosa avrete? avrete un aumento di numero; avrete due moggia *più un granello*; o se volete sarà *più una spica*, perchè egli solo conterà per 10 per 20 per 30. Ma potrete mai assegnarmi una differenza chiara limpida precisa fra governo *misto* e governo *aristocratico?* o il voto della rappresentanza poliarchica (sia democratica o aristocratica nulla monta) sarà puramente *consultivo* e il sovrano è *uno;* o sarà *deliberativo* e il sovrano non è più naturalmente fisicamente *uno*. Tra l'*uno* e il *non-uno* fra il *semplice* e il *composto* il divario è *essenziale:* l'*uno* e il *non-uno* sono dunque due forme di governo *essenzialmente* diverse; ed ecco la teorìa delle forme sociali ridotta agli elementi supremi di ogni teorìa metafisica sviluppati dal Cousin nella 4a lezione della sua introduzione (*) l'*uno* e il *moltiplice* (LXVI).

508 **Il governo misto o è vera monarchia o vera poliarchia**

509 **Monarchia e poliarchia sono le due forme essenzialmente diverse**

Ma questa conseguenza ci spuntò dalla penna inaspettata rifiutando l'antica divisione delle forme: in quanto a me non intendo inoltrarmi per vie puramente metafisiche; voglio partir dal fatto, o da quei teoremi che sul fatto abbiam finora appoggiati. Or il fatto ci suggerì finora i teoremi seguenti. 1. Una è la forma sociale in astratto: le varietà vengono dal concreto, epperò non si trovano se non nelle società particolari (442).

510 **Osservazione del fenomeno del fatto ordinario**

(*) La raison humaine de quelque manière qu'elle se développe... ne conçoit toutes choses que sous la raison de deux idées. Examine-t-elle les nombres et la quantité? il lui est impossible d'y voir autre chose que l'unité ou la multiplicité... L'un et le divers, l'un et le multiple, l'unité et la pluralité: voilà les idées élémentaires de la raison en matière de nombre. Introd. Leç. 4, pag. 108.

2. Ogni società particolare tranne quella prima che fu formata per mano del Creatore nasce da uno stato anteriore in cui ella ha le sue cause le sue radici, (445). 3. La primitiva la più naturale la più semplice fra le società particolari è la famiglia ossia società domestica, necessaria relazione di ogni umano individuo nel primo albore della sua esistenza (463 seg.). Ciò posto se io voglio conoscere con verità e sodezza le forme sociali conviene che, decomposta la macchina immensa del corpo sociale nei suoi primi elementi più semplici (nelle famiglie) io vada considerando come si sviluppa una famiglia, come ella può divenir società pubblica, e in quali forme in quali relazioni individuali dee naturalmente collocarvisi la pubblica autorità indipendente, ossia la *sovranità*, presupposte le teorie da noi già stabilite di universale giustizia (capo 3 e 4).

511 Il padre è natural superiore dei figli ancor teneri

Questo esame dello sviluppamento della famiglia nulla ha di metafisico nulla di immaginario: me ne veggo l'oggetto ogni giorno sott'occhio, lo tocco con mano. Un solo aiuto io chieggo alla immaginazione, ed è che ella mi trasporti codesta famiglia in terra disabitata, affinchè io possa vedervi la famiglia *sola*, la famiglia germe dello *stato*. Due coniugi avranno figli, e coltiveranno terre; coll'aiuto dei figli crescenti dilateranno la agricoltura le loro cacce le loro pesche la loro abitazione le loro mandre; e frattanto i figli prima per naturale istinto, poi per gratitudine per dovere per necessità saranno al padre soggetti; e il padre sarà per conseguenza superiore e di fatto e di dritto, giacchè in lui andrà *necessariamente* a collocarsi la autorità sociale se dee formare la sociale unità (424).

512 Adulti potranno o rimanersi col

Giugneranno finalmente i figli a virilità: or qui a qual partito si appiglieranno? tre soli io ne scorgo: o rimanersi in casa del padre, o fabbricarsi

abitazione novella su i terreni da lui già occupati, o emigrandone cercar nuove terre, e le suppongo disabitate e libere. Ovunque vadano stringansi essi in matrimonio e si moltiplichino: quali ne spunteranno relazioni novelle? padre e separarsene

513 Il padre è superiore indipendente dei rimasti in casa

I primi che si rimasero nella casa paterna avranno mai dritto di sorgergli contro, turbar l'ordine domestico, e trasgredirne i comandi? Ricorriamo agli universali principî del dritto: Il padre, considerato nella *sola* sua *umanità*, è uguale ai figli; considerato nel concreto suo essere di *padre* è superiore ai figli (356); dunque niuno di essi potrà aver dritto sulla casa che il padre fabbricò; e se il padre accorda loro il bene di abitarvi aggiugne al dritto di padrone i dritti di benefattore. Ragionevolmente potrebbe egli dunque *escludere* di casa chiunque gli riuscisse grave, giacchè nel dritto di escludere consiste l'esser padrone (399, seg.) egli ha dunque il *dritto* di comandare in casa sua, e quanti vogliono abitarvi hanno il *dovere* di obbedirgli in tutto ciò che s'aspetta all'ordine domestico.

Il padre poi, munito di tal *potere secondo ragione*, è nel tempo stesso legato dal dovere universale di *far il bene altrui* (494); egli dee dunque valersi del suo dritto per fare il bene di tutti i co-inquilini. Ha egli dunque naturalmente la *superiorità* la autorità di dritto nella sua società domestica, e niuno dei figli rimasti in sua casa può violarne i comandi senza opporsi all'ordine.

514 F. di quelli che vivono nelle sue terre in case separate

Passiamo a considerare quei figli che nelle sue terre fabbricaronsi, consenziente il padre, abitazioni novelle, e vi ebbero prole, e vi stabilirono famiglia. Con quali dritti posseggono essi il suolo ove stanno? con quelli appunto che accordò loro il padre, il quale come potea dal *suo* escluderli interamente, così potè imporre, *se voleano rimanetvi*, le condizioni che ei volle; e che essi non

poteano ricusare se non partendone. Continua dunque il padre ad aver *dritto* di escluderli se essi non le osservano, poichè suppognamo che egli abbia conservato il dominio di quelle terre. Ma frattanto egli ha consentito che vi formassero e casa

515 Benchè questi sieno padroni nelle case proprie

e famiglia novella; or la casa e la famiglia sono opera dei figli non del padre; ai figli dunque appartengono e non al padre (406); e per conseguenza ai figli tocca e non al padre il *dritto* di mantenervi l'ordine, e ciò per quei principî medesimi per cui il padre ha dritto nella propria casa (513). La condizione di lasciar a ciascun dei figli il reggimento della propria casa è dunque essenzialmente inclusa nel consenso dato dal padre affinchè la stabilissero.

Ma questo consenso ha egli spezzati totalmente i legami di dipendenza tra figli e padre? no: poichè vivono *sul suolo del padre,* essi tuttor ne dipendono, epperò il padre ancora è sopra di loro in possesso di qualche dritto non puramente paterno, e di questo dritto per dovere di umanità egli dee valersi all'occorrenza affine di stradarli al bene e vietar loro il male. Egli è dunque verso di essi non solo *padre,* non solo *padrone* del terreno da loro abitato, ma *provveditor* naturale del ben comune, ossia *superiore:* talchè se uno dei figli abusasse nella famiglia sua propria dei dritti paterni potrebbe il padre ragionevolmente, anzi *dovrebbe* impedirne gli eccessi, poichè come uomo *dee* voler il bene e di lui e della di lui discendenza: e se al ben comune fosse necessario un comune concorso il padre ben può a tutti che dimorano sulle sue terre imporne un dovere.

516 La superiorità del padre nasce dalla autorità astratta e dal

In tal guisa voi vedete spuntare una specie di *superiorità* che non è *poter domestico,* poichè questo appartiene a ciascuno dei figli nella propria casa; non è *autorità paterna,* giacchè abbiam supposti i figli già emancipati; non è dritto di *domi-*

nio, giacchè il dominio si stende sulle terre non sulle famiglie dei figli. E d'onde nacque codesta superiorità? dal dovere proprio di ogni uomo di *far il bene altrui* accoppiato col dritto di dominio che è personale nel capo e fondatore di questa società crescente. Questo dritto che dava al padre il potere di escludere dalle sue terre chi non obbediva fu cagion che nel padre fosse la superiorità *di fatto* (513); questa superiorità di fatto posta sotto la influenza del *debito di amore universale*, ossia del *dovere di umanità* lo obbligò a cooperare al bene dei figli (494); e nell'atto di imporgliene il dovere glie ne accordò *il dritto*, creando correlativamente nei figli il *dovere di obbedire*; vale a dire formò la *superiorità di dritto* ossia *autorità;* tutta come ognun vede in comun vantaggio di quella società, ma dalla società medesima non dipendente, se non in quanto quei figli che rimasero sulle terre del padre avrebbono potuto partirne (*) e sottrarre così al padre non già i dritti ma la materia su cui ora gli esercita (LXVII). Fatto di padronanza

317 Sovranità territoriale

Voi vedete così nata da un *fatto quotidiano* una superiorità che sembra appoggiarsi sul *dominio*

(*) Ponete mente a questo punto, perchè egli vi fa toccar con mano la radice dell'errore corrente di *patto sociale*. I figli obbediscono qui *perchè vogliono obbedire;* dunque, hanno inferito i difensori del *patto*, dunque vi è un *patto* coi figli almen tacito, da cui nasce la superiorità di chi governa. Falso: l'autorità del padre nasce non dal loro consenso ma dalla necessità astratta di un superiore in ogni società e dal dritto di dominio per cui questa a lui solo può competere in quelle terre; ed è obbligato a governar giustamente non *pel patto* coi figli, ma *pel debito di umanità*. I figli poi obbediscono *volentieri*, ma non *per loro libera volontà:* vogliono *perchè* debbono non debbono *perchè* vogliono; potrebbono non obbedire partendo; ma finchè restano obbediscono per dovere risultante *da natura* non *da patto.*

territoriale, ma che nel dritto sul territorio non ha se non l'elemento *materiale* che porge al principio astratto di autorità la occasione di *atteggiarsi* in un solo individuo, nel padre comune. E poichè questa *superiorità* trovasi per ipotesi in una isola deserta (511) ella è *indipendente* ossia è *sopranità territoriale*.

518 Può divenire ereditaria ossia *patrimoniale*

E se il padre morendo lasci ad uno dei figli tutti i suoi *dritti di dominio* (418); succederà questo per ragioni quasi uguali nel *dovere* e *dritto* di provvedere al bene comune, perchè nel proprio territorio sarà natural superiore. Per ragioni, dissi, *quasi* uguali; imperocchè non potendo il padre trasmettere all'erede *il fatto*, della paternità nè anche glie ne può trasmettere *i dritti* inseparabili; e così a misura che le generazioni dei sovrani si andranno succedendo scemando a poco a poco nei sudditi quel legame *di sangue* che li stringea alla *persona* del sovrano insieme e padre o almen fratello, verrà finalmente una epoca in cui la sola dipendenza politica li stringerà ad obbedire, come la sola superiorità politica darà al sovrano il dritto di comandare. Ma ricordiamcene: sì la superiorità come la dipendenza, effetti della legge universale di *umanità*, sempre avranno la base *concreta* nel dominio *territoriale*, che appartiene pel *fatto anteriore* ad un solo individuo, e che costituisce per conseguenza una *monarchia*, formata dal primo autore di tutta questa pria famiglia, poi società. Egli potrà alienare alcune terre dei suoi dominî senza cedere per questo i dritti sovrani, giacchè nelle alienazioni volontarie ognuno può apporre le condizioni e riserve che egli vuole; ed ecco il dritto di sovranità divenuto ereditario come le terre al cui possesso egli si appoggiò nel formarsi.

519 Stato dei figli emigrati

Torniamo or di grazia alla epoca di sue forme primitive. Vedemmo alcuni dei figli emancipati uscir dalle terre paterne, e cercare terre disabi-

dal territorio del padre

tate ove stabilirsi. Suppongasi che o l'affetto o l'interesse o il timore di qualche assalto li tenga uniti, è certo che la loro unione ha *una* autorità (425); ma dove andrà ella a collocarsi? Come *uomini in astratto* tutti sono uguali; le condizioni concrete nulla aggiungono di preponderante, giacchè li suppongo forniti di mezzi uguali al momento di loro partenza, li osservo dotati di dritti uguali pel loro nascimento. A quantità uguali aggiunteno altre uguali (356) la uguaglianza persiste: dunque niuno ha dritto ad aver per sè la autorità, niuno ha interesse a conferirla a veruno in particolare. Abbiam qui dunque un governo *comune* nato dalla combinazione *del fatto* della uguaglianza e naturale e individuale colla autorità, necessaria *in astratto* ad ogni società.

520 Essi sono padroni del terreno occupato e superiori dei futuri abitatori

Suppongasi ora che codesti fratelli, associati *ugualmente*, acquistino figli e servi, e crescano a dismisura il numero dei novelli coloni: quali saranno le relazioni fra loro? I primi fondatori si sono impossessati delle terre, ne hanno il dominio; epperò possono escluderne chi non si adatta all'ordine da loro voluto (513); figli e servi tutti dipendono da loro, senza aver dato verun consenso ad una autorità, nata pria che essi nascessero, o giugnessero in quelle terre: i soli che governino sono dunque i fondatori della colonia, nel cui *comune accordo* risiede naturalmente la autorità (LXVII).

521 Il dominio è *in solido*, epperò si esercita col voler *concorde* di tutti

Nel *comune accordo* io dico; avvertasi bene questa espressione perocchè in questa *solidità* consiste il principio essenziale della unità sociale e il carattere *specifico* del governo poliarchico. Se il bisogno anteriore non li avesse determinati a restare *uniti* ciascuno avrebbe sulle proprie terre il dominio isolato, da cui spunterebbe col naturale aumento della famiglia in ciascun dei domini una monarchìa come vedemmo pocanzi. Ma la debolezza di ciascuno li spinge a *collegarsi*, il colle-

gamento ne forma una società; la società *una* suppone autorità *una;* dunque l'autorità non è fra i soci ripartita a brani, ma è *una* in tutti, epperò trovasi nel loro *accordo*. Toccherà a loro lo stabilire il *come* questo *accordo* si formerà collo stabilire le leggi di soffragio (sarebbe qui intempestivo il favellarne); ma essi con quella autorità, che spuntò fra loro nell'atto dello associarsi, *possono* stabilire concordemente ai quanti suffragi dovrà cedere la minorità opposta; anzi non solo il possono ma il *debbono*, sotto pena di doversi dividere dalla associazione, se non accertano le forme della autorità consentendo almeno in questo primo atto con pienezza di voci. Stabilita così la *forma* della loro autorità, questa non cessa di essere *comune*, ma è vincolata frattanto a quelle *forme* finchè il *pieno* consenso dei soci medesimi non tornasse a svincolarnela.

522 Necessità di costituire un consenso artificiale, perchè non sciolgasi la unità.

523. La costituzione si appoggia alla fedeltà nel patto.

Il *pieno* consenso io dico; perocchè se questo non è *pieno* ognun vede recarsi ingiuria ai dissenzienti ai quali la intera comunità si obbligò coi vincoli del contratto primitivo. Ben potranno per altro sulle basi di questo primo consenso andarsi facendo quelle mutazioni in cui la autorità concorrerà colle forme prestabilite dal consenso medesimo. Sul *consenso* dunque appoggiasi qui ogni atto di autorità; e quando anche ad *un solo* venisse conferito il governo, questi, se i soci non si spogliano del dritto che lor compete, è un amministratore della autorità *comune*, non è un *monarca*.

524. Divario essenziale fra le due forme primitive.

Ed ecco come la osservazione del fatto ci va spiegando la *essenzial* differenza delle forme di governo, ben diversa dall'accidental differenza numerica a cui limitavasi la quadruplice antica distinzione. *Una* è in ogni società la autorità; ma se *uno* ne fu per fortuita combinazione il primo possessore, la *autorità* è (516-17-18) dritto suo proprio benchè in vantaggio comune; se *molti* furono in ori-

gine i primi possessori, l'autorità è dritto *solido* sì, ma *comune*, abbiane poi chi si voglia la amministrazione, o molti o pochi od anche *uno solo*.

Queste osservazioni ci fanno comprendere la cagione intima della tendenza repubblicana che si ravvisa nei pubblicisti addetti alla ipotesi del patto sociale. Essi partono come noi dalla *uguaglianza naturale*; ma invece di ravvisarla come pura astrazione la quale combinandosi coll'elemento concreto può divenire *disuguaglianza individuale*, la prendono come una uguaglianza *reale concreta individuale*. Or una società fondata da uguali produce naturalmente, come abbiam veduto, un governo *a comune*; dunque codesti autori debbono sempre trovare tal forma nel cuore anche delle loro monarchie le più assolute (LXVIII). Tanto è pericoloso il camminar sulle ipotesi e non sul fatto! 225 Osservazione sulla tendenza repubblicana del patto sociale. Universalità di nostra teoria

In quanto a noi, guidati dalla osservazione la più triviale abbiam veduto nascere e monarchie e poliarchie dalla natura stessa delle cose, e da quei dritti che il *fatto* naturalmente produce combinandosi colle leggi eterne del giusto e dell'onesto. Ed osservate che questa origine e delle monarchie e delle repubbliche, benchè per noi derivata dal germe di *una famiglia*, pure non è appoggiata sui legami di sangue ma solo sulla natura della prima *unità* sociale: se questa *unità* era unità fisica e naturale ne dovea spuntare *naturalmente* una monarchia; se era morale e artificiale dovea spuntarne una repubblica. La nostra teoria dunque è generale benchè tratta da un tipo particolare, e ci dà dritto a stabilire una legge generale che la primitiva fondazione e costituzione di ogni governo è o monarchica o comune secondo che il fondatore fu uno individuo o una associazione (LXIX). Lungi dunque da noi quella mania esclusiva (313) per cui i sofisti non vollero legittimità se non nella immaginaria loro società repubblicana: fermi sul

fatto noi non impognamo ma riceviam dalla natura quei governi che, combinando con fatti vari le costanti ed eterne sue leggi, ella stessa fondò. Riceviam monarchie, riceviam repubbliche, e queste fondate o da molti o da pochi, e governate in mille varie forme, giacchè niun limite possono avere le volontà degli associati, salva la natura e la giustizia, nel determinare le varietà accidentali del loro governo.

526 Sviluppamento delle relazioni sociali del governo a comune

Ma torniamo ai fratelli associati, e seguitiamo il progresso della nascente lor società. Essi non sono immortali: verrà dunque, verrà anche per essi la morte, e voglio supporre che a niuno dei numerosi loro figli essi usino preferenza, e che li lascino in quella uguaglianza in che natura li pose; quali saranno le relazioni dei superstiti? I figli, naturali eredi (418) del padre come vedremo altrove, ne avranno il dominio; i servi coi proprî discendenti obbediranno ai figli come obbedirono ai padri.

527 Natural distinzione fra servi e sudditi del comune

Or ai padri con quali condizioni obbedirono essi? era ella uguale la condizione del servo prezzolato e quella della sua prole? mai no: i servi aveano a prezzo degli stipendî venduto l'opera loro, ma non quella della lor figliuolanza. Se dunque riuscivano cogli stipendî a sostentarla, questa non era obbligata per verun titolo particolare a *vivere in bene dei padroni* (*servire* (434)). Ma per questo era ella libera a violare l'ordine che essi voleano osservato nei luoghi di loro *dominio?* è chiaro che no: ben potea partirne, ma rimanervi e non soggiacere alla loro autorità era impossibile; giacchè essendo necessaria una *autorità* in quella società ed ogni altra fuor di quella dei padroni potendo da questi escludersi dai loro dominî, altra non potea restarvene fuorchè la loro. Dunque relativamente ai padroni i servi erano insieme e servi e sudditi; i loro discendenti erano semplici sudditi, governati dai padroni in forza del dovere di *uma-*

nità (fa il bene altrui) combinato colla superiorità *di fatto* risultante dal dritto di dominio.

528 Questa generi della società scioglie i problemi cui altre teorie non rispondono.

In tal guisa si vede qui svilupparsi quella *forma di governo* che in tutte le repubbliche si osserva e che mette a tortura le teste sistematiche allorchè non sul fatto, ma sulle astrazioni e sulle ipotesi vogliono fondar le teorie dei governi, riducendo al concreto senza altro elemento quella uguaglianza naturale che non può essere in sè se non una pura astrazione. Nella loro ipotesi ogni repubblica è illegittima; giacchè nella Veneta, per esempio, perchè gli abitanti di terra-ferma dovean obbedire ai Veneziani? In Berna perchè il contado alla città? ec. Se tutti eran uomini, tutti erano uguali in dritto a comandare. Ma nella nostra teoria ci si propongano pure quanti quesiti si vuole, avranno agevole e pronta risposta dal dritto di *umanità* combinato col *fatto*. Così se ci venga domandato (v. sopra 506) perchè i servi benchè uomini ugualmente che i padroni, pure non comandino come i padroni? risponderemo che appunto perchè uguali non possono pretendere trattamento disuguale; or sarebbe trattamento disuguale togliere ai padroni ciò che legittimamente possedeano per arricchirne i servi; dunque i servi non possono pretendere di comandare come i padroni. Se ci si domandi se tutti i possidenti abbian al governo gli stessi dritti? risponderemo che il dritto di governo è eredità di quei primi soci fratelli; e che l'acquistarne le terre non dà necessariamente anche il dritto di governo; giacchè si può alienare un dritto, riserbandone quella parte che meglio ci piace (415) dunque quei *soli* possidenti avran dritto a governo che o ereditarono o altrimente acquistarono legittimamente *tutto* il dritto dei primi fondatori. E le donne perchè non governano? perchè esse sono ai loro mariti naturalmente suddite (ne vedremo altra volta il *perchè* nelle naturali relazioni parlando dei do-

veri domestici). E i bambini e i giovani? essi dipendeano dai primi fondatori, i quali poterono con giuste leggi determinarne la condizione, e limitarne la minorità... In somma il *fatto* precedente contiene qui sempre la causa del susseguente, ma sempre sotto la direzione della gran legge di indipendenza appoggiata sulla *uguaglianza* di natura astratta (360).

Sviluppare tutte le relazioni della società *comune* non è di questa prima sezione ove trattiamo dell'*essere* sociale, non dell'*operare*; e se ci siamo qui inoltrati a dar qualche cenno prematuro di tali relazioni, l'abbiam fatto soltanto perchè questo primo schizzo, oltre che previene molte difficoltà e rende più evidente la verità delle dottrine, ci aiuta a comprendere la vera natura di un governo a *comune*, sì travisata dagli autori ipotetici, i quali strascinati dalle loro ipotesi mal conobbero del pari e la natura del monarchico e la natura del governo repubblicano.

529 — ?. distingue chiaramente governo monarchico dal poliarchico

In fatti la repubblica ossia il governo *comune* diviene secondo le lor teorie ugualmente illegittimo e vacillante che il monarchico; se non che essi lo vanno appuntellando col *fingere* consenso or presunto or dovuto or costretto della *plebe sovrana* (LXX) la quale è sempre la governata e mai la governante. Ed ecco perchè questa moltitudine quando una volta si persuade delle lor *teorie di dritto* e le paragona colla falsità delle lor *finzioni di fatto*, diviene inquieta e torbida nelle poliarchie anche le più popolari come nelle monarchie le più paterne. « Io ho dritto certo, dice ella, a governar lo stato, e son certa ugualmente che mai non consentii al *finto* vostro *patto*; dunque i miei dritti sussistono inviolabili, e posso valermi della forza (che per fermo non mi manca) affine di ricuperare quella sovranità che sicuramente non posseggo, e che mi fu indegnamente rapita ». Lasciamo agli au-

tori di tali dottrine il negarne la illaziono sostenendone i principî: in quanto a noi, noi veggiamo nel *fatto* la evidente distinzione delle *persone sociali* ancor nelle repubbliche, giacchè la autorità è nel *comune*, centro *unico* di quei *soli* individui che formarono dapprima il governo e che ne sono pel *dritto* successorio la cagione nei loro eredi. Essi sono per conseguenza sovrani nell'atto di *concordia* con cui determinano le leggi, sudditi e privati quando, individui isolati, operano per *sola* volontà e dritto personale. Coloro poi che non ereditarono alcun dritto dai primi, ma si assoggettarono per qualsivoglia motivo alla autorità già formata epperò inviolabile, sempre e assolutamente son sudditi, non agli individui collegati ma al loro voler *concorde* alla *comune* autorità; la quale ha verso di loro i *dritti* e i *doveri* sovrani. Tali erano rispetto alla repubblica di Venezia gli stati di terraferma, tali le due riviere rispetto a Genova.

530 Situazione delle *Persone sociali* in una repubblica

Si paragoni questa relazione complicata delle persone sociali, colla semplicità delle relazioni monarchiche e viemmeglio si vedrà come la diversità fra le due *forme* di reggimento è essenziale non numerica. Nella monarchia un individuo *naturalmente-uno* divien la sede della autorità *una*, e questa autorità viene *quasi* (*) a combinarsi, a immedesimarsi colla volontà del sovrano; la moltitudine non ha qui altra funzione che la funzione di

531 Paragone fra le due forme

(*) Avvertasi a questo *quasi*: la *autorità* non cessa di essere; astrattamente considerata, un risultamento della aggregazione umana (424 seg.) epperò non è *una volontà individuale*; onde chi obbedisce alla autorità non obbedisce ad un puro uomo e ai suoi capricci, come taluni dicono per avvilire la dipendenza dei sudditi leali. Ma intanto essendosi essa autorità atteggiata concretamente nel sovrano *fisicamente uno*, la giusta di lui volontà ne diviene l'organo, e chi la trasgredisce lede l'autorità sociale.

suddito, e la divisione delle persone *sociali* è in perfetta armonia colla divisione delle persone *fisiche.* Nella forma di governo *comune* il principio di autorità *una* dee atteggiarsi in un essere *moltiplice*, dotato di *unità artificiale* dal consenso dei soci; ed essi che sono *sovrani* nell'atto che riuniti consentono, divengono *sudditi* appena escono dalla sala del consiglio, e in questo titolo di sudditi e di privati vengono accomunati con quelli di cui sono sovrani. Qui, come ognun vede, la differenza è nell'*essenza* delle relazioni sociali; or le relazioni sono il costitutivo della società; dunque le due forme sociali sono *essenzialmente* diverse, e costituiscono una base di divisione veramente *filosofica* delle forme svariatissime con cui può l'astratto principio di autorità sociale rendersi concreto nelle particolari società.

532 Esse abbracciano tutte le società possibili

Questa divisione abbraccia come ognun vede *tutte* le possibili varietà di forme, giacchè fra il *semplice* e il *composto* non è possibile rinvenire un termine medio: due dunque sono essenzialmente le forme di governo; ma questo non fa che non possano moltiplicarsi in infinito le tinte e dirò così le fisonomie delle varie società, giacchè queste non risultano soltanto dalla proporzione che passa fra le persone fisiche e le persone sociali: vedemmo altrove molti altri elementi *di fatto*, i quali potentemente influiscono nelle varietà del mondo sociale (cap. VI), sui quali dobbiamo aggiugnere altre osservazioni, e dimostrarne la applicazione per soddisfare al problema propostoci sul principio di questo capitolo (504) quanto si può nel punto di prospettiva da cui contempliamo generalmente la società.

533 Caratteri sociali risultanti dal fatto osservato finora

Finora abbiam veduto spuntar dal fatto due società, *necessaria* l'una dei figli col padre, l'altra *spontanea* dei *fratelli* emigranti (446): *disuguale* era la prima perchè i *mezzi* di beneficare erano

quasi tutti dal canto del padre, i *bisogni* quasi tutti dal canto dei figli; la seconda era *uguale* per motivo della uguaglianza sì dei *mezzi* sì dei *bisogni*; nacquero entrambe nei recinti delle mura *domestiche* ove conviveano dapprima in relazione *quotidiana*, entrambe a poco a poco moltiplicando in numero dovettero scemare in *continuità* di relazioni, talchè i membri divennero l'uno all'altro poco men che stranieri; così la società *privata* divenne *pubblica* (448). Tutto però questo successivo incremento andò sviluppandosi sulla base del dominio *territoriale* così nella società *monarchica* come nella *poliarchica*.

534 **La base primitiva della società non è sempre il territorio**

Or sappiam noi o dalla ragione o dal fatto che solo su questa base possa fondarsi la pubblica società colla autorità corrispondente? No certamente; anzi ragione e fatto ci dicono potere esistere associazione senza territorio: la ragione mostrandoci altri beni che possono divenir obbietto della unione e sono i beni non di fondi stabili; il fatto presentandoci società non poche formate o dal bisogno di difesa, o dalla unità delle dottrine. Vero è che non potendo l'uomo nè viver d'aria, nè viver per aria, sempre tendono esse poi finalmente a stabilir piè fermo su qualche territorio; ma vi giungono già formate, epperò già rivestite di un cotal loro proprio carattere, i cui tratti mai non arrivano a cancellarsi interamente.

535 **Dalla varietà di base risulta la varietà di carattere sociale ossia la qualità**

Inoltre tanto le società che vengono formate dal bisogno di material sussistenza, quanto le altre formate da bisogno di difesa o da armonìa di dottrine, possono in maniere e in circostanze svariatissime ottenere il proprio intento. Ecco dunque elementi di fatto svariatissimi che influiscono nella *qualità*, e determinano la *tinta* sociale, come la *continuità* dei bisogni ne determina la estensione ossia *quantità*; come la *proporzione* fra i bisogni e i mezzi degli associati ne determina la *forma*. Diamo una occhiata anche a questi varî elementi.

556 Se una società qualunque formasi, per bisogno solo di sostentamento e di convenienza fra uomini ancor rozzi in terra abbandonata, ella troverà sulle prime abbondevole il vitto alle sue voglie frugali nel frutto spontaneo della terra e nella cacciagione; nè saranno se non rare e libere le relazioni *pubbliche,* determinate piuttosto da qualche avanzo di parentela, o dal timore di qualche assalto, anzichè da forme sociali già contornate e ferme. Poca unità ha qui il corpo di società pubblica, poca influenza la autorità, perchè pochi sono i bisogni, larghi i mezzi, mobile la proprietà e le abitazioni. Il caso di guerra è *quasi* il solo in cui la *autorità* comparisca, perchè il solo in cui sentesi il bisogno della *unità;* al più qualche misfatto qualche litigio porgeranno occasione al *poter giudiziario*, se non intervengono arbitri a supplirne le veci. Questa società *cacciatrice* non è dunque se non un primo embrione di società. E poco diversa è la *pastorale,* anzi ella è forse ancor più sgranellata in famiglie, giacchè il bisogno di vasti pascoli tiene in maggior distanza gli associati.

Società cacciatrici e pastorali: loro caratteri. *Poca unità e governo debole*

557 Qui l'*incivilimento propriamente detto* non può aver grande appiglio, giacchè se lo consideriamo in ciò che gli è essenziale, cioè nell'essere le leggi, una vera espressione delle relazioni *politiche,* egli è evidente che non può esistere se non *in germe*, non essendovi qui se non il germe delle relazioni politiche. Se poi si consideri l'*incivilimento* in quanto è forbitezza del vivere sociale, molto meno avrà luogo in queste società ove la semplicità dei bisogni delle abitudini delle relazioni non può eccitare nè arti nè commercio nè specolazioni scientifiche. Per opposto la intimità e necessità delle relazioni domestiche aggiugne forza ai legami del sangue, e la semplicità del vivere alle virtù domestiche; di che abbiamo ammirabili esempî nelle società patriarcali.

Poco incivilimento, molte virtù domestiche

538 Società agricola: sua natural perfezione

Le predette società sogliono esser *nomadi;* ma esse non sono, come abbiam detto, se non un embrione di società, uno stato di *transizione* dalla vita domestica alla politica: transizione che può aver qualche stabilità presso quei popoli solamente in cui o la barbarie impedisce l'aumento della popolazione, o la ferocia guerresca assicura il poterla sostentare scorrendo e saccheggiando (LXXII). Ma la naturale inclinazione porta generalmente l'uomo ad aver ferma la sua dimora per amor della agiatezza che vi si ottiene, e la necessità crea proprietà stabili a misura che cresce entro limiti determinati di paese la popolazione, come sopra abbiam veduto. Quindi nasce la società *agricola*, la più naturale delle società nello stato (*) presente dell'uomo epperò ancor la più stabile, e la più propria a svilupparne tutta la perfettibilità così fisica come morale. Ella unisce per quanto si può la saldezza della unità sociale e la forza della autorità, colla indipendenza degli individui giacchè solo dalla forza ed unità sociale possono i proprietarî sperare una sicura guarentigia dei dominî privati e questi dominî diminuiscono i bisogni, fonti di dipendenza. Quindi è che ella alimenta del pari e le virtù domestiche e le politiche (**): vita frugale laboriosa onesta socievole

(*) Dissi *nello stato presente*, perchè un terreno più cortese dei suoi doni abitato da uomini più sobrî nelle lor voglie, quali sarebbero stati gli uomini nello stato di innocenza, avrebbe forse potuto rendere tal società meno ordinaria. Sembra per altro che anche in quello stato la agricoltura dovesse essere la principale fra le materiali occupazioni dell'uomo, giacchè di quello stato parla il sacro testo quando narra essere stato posto l'uomo nell'Eden affinchè lo coltivasse: *ut operaretur.*

(**) Legga chi vuole il bell'opuscolo del ch. conte di Bonald. *de la société agricole et de la société industrielle.*

onora le pareti domestiche; commercio leale, valor guerriero, amministrazione saggia sostengono il nome pubblico. Egli è questo un fatto che non prendo a dimostrare, ma che accenno come storica verità.

539 Industre, commerciante

La società *agricola* può essere riguardata come la base della società *industre* e della *commerciante*, le quali non fanno se non *operare* sui prodotti della prima e *trafficarli*; ossia *trasmutarli* e *commutarli*. Quando queste due società sorgono in seno alla prima ne formano il compimento la perfezione, poichè la *industria* vi fomenta ogni specie di arti ed anche di scienze materiali, il *commercio* ne estende i lumi le ricchezze le relazioni; e il bisogno di giustizia e di pace inclina gli animi all'ordine in cui solo si trovano l'una e l'altra. Ma quando non hanno nel proprio terreno assodata la base, danno alle società che in loro si appoggiano una esistenza meno solida, perchè più deboli ne sono le affezioni; e meno indipendente, perchè appoggiata sulle ricchezze altrui.

540 Società spirituali; nascono dal magistero

Dalle società che si formano per assicurar la sussistenza sui beni materiali, passiamo a considerare le altre. Se in vece di un padre che abbiam preso a considerare pocanzi (511) voi supponete che un maestro di dottrine pellegrine riesca a persuaderne una moltitudine, egli acquisterà sopra di lei una specie di dritti diversissimi da quei del padre ma nulla inferiori nella efficacia. Imperocchè egli non per dritto personale, ma per quello impero naturale e necessario con cui la verità strascina il cuore dietro l'intelletto otterrà dai suoi proseliti tutto ciò che o sarà conseguente alla dottrina fermamente abbracciata, o conveniente alle funzioni che egli esercita verso la moltitudine. Non è egli dunque in questo caso un vero superiore poichè *non crea il dovere* (101 e 346); ma frattanto ha un impero tanto più gagliardo, quanto maggiore

è la evidenza o reale o apparente di sue dottrine, e quanto superiori i dritti della verità ad ogni altro dritto umano, che da essa derivasi.

541 La Chiesa di G. C. considerata per un momento con occhio puramente naturale (chè la fede ce la presenta non solo come Maestra ma come vera *Autorità*) è il tipo il più perfetto che immaginar mai si possa di tali associazioni spirituali; e tutte le particolari sue diramazioni partecipano della efficacia e soavità ammirabile di quell'arbore divina. Chi può non restare attonito allorchè legge le imprese con cui un povero Missionario presentandosi fra barbari dispersi inumani sfrenati antropofagi, ne formò società che tutte da lui dipendeano più assai che niun suddito dal sovrano, infrenate solo dal potere del vero che in lui parlava? (*). Ma qui la ragione stessa ci dice essere intervenuto un poter sovrumano; non così nelle riunioni di sette dottrinarie di ogni specie, incominciando da quei tempi favolosi (seppure racchiudono in sè alcun vero) in cui Apollo e Orfeo associavano i Greci selvaggi e poscia i loro Legislatori li regolavano a forme di governo men rozzo, fino al terribile proselitismo dei Musulmani e degli Eretici, che stabilirono società più o meno durevoli; anzi aggiugnam pure fino al trionfo dei settari che sulle ruine di potentissime monarchie assicurarono la base delle lor cattedre; in queste riunioni, io dico, non abbiam noi veduto formar società che o giunsero o agognarono, non senza fondata speranza, a divenire vere società pubbliche indipendenti? In questi casi ognun vede prima base di tali associazioni e della autorità che ne risultava (o reale se erano legittime, o apparente se illegittime) essere stata la brama del vero non il bisogno di sussistenza.

La chiesa e sue dipendenze, esemplare perfettissimo di tal società

542 Associazioni consimili fra infedeli ed eterodossi

(*) V. Muratori, Il Cristianesimo felice.

543 Loro caratteri. Preponderanza del sapere: epperò popolarità monarchica

La base diversa dà a queste società caratteri del tutto diversi dalle società territoriali, e in 1° luogo il dominio ossia superiorità *di fatto* nascendo qui dalla verità o reale o apparente, egli è chiaro che dee attribuire la preponderanza sociale alle menti più atte a conoscere e a porgere *il Vero;* onde queste specie di governi sono insieme-insieme e popolari poichè l'ingegno è dote di ogni classe; e monarchiche o almeno aristocratiche poichè è dote di pochi in ogni classe: tutti possono giugnervi al
544 Soavità efficace: solidità di governo giusto: legalità necessaria
potere, pochi ne giungono alla pienezza. 2° Essendo la volontà naturalmente inchinevole al vero come a bene dello intelletto, il dominio del vero è *naturale* epperò *soave* giacchè ciò che è naturale non è violento: la soavità sarà dunque caratteré di tali governi. 3° Le *persone,* in cui questo dominio va ad *individuarsi* e concentrarsi, non possono perdere la loro influenza, se non col comparire *fallaci,* e vice-versa non posson comparir fallaci senza perdere o tutta o quasi tutta la loro influenza. 4° Quindi è che il loro regno è il regno del vero e del dritto (LXXIII) almeno apparente (legalità); andar contro il vero è la rovina necessaria di tali società, ed autorità.

545 Situazione naturale della autorità in questa società

Or come si forma in tali società, e dove si asside naturalmente la autorità? non occorre pur dirlo: ognuno sa qual sia e quanto naturale la dipendenza del discepolo dal maestro. Siccome questi è padrone del suo parlare, niuno può pretendere di udirne l'insegnamento senza accettarne le condizioni (406); egli può dunque (se ad insegnare non sia obbligato d'altronde) per natural diritto esigere obbedienza dai suoi proseliti sotto pena di privarli del suo insegnamento, escludendoli ancora dalla propria scuola se abbia questa un luogo di cui sia padrone il maestro. Esso è dunque per natural dritto *superiore* dei suoi discepoli, se sia legittimo il suo insegnamento; che se il numero

ne cresca a dismisura, ed acquisti per vie legittime la indipendenza egli si troverà sovrano e la sua autorità sarà fondata sulla sua dottrina.

546 *Tende a divenir sovranità territoriale*

Ma una tal società può ella sussistere senza case ove ella si aduni, senza campi onde ella tragga la sussistenza? certo che no, poichè ella è società d'uomini. Acquisterà ella dunque a poco a poco possedimenti materiali; e se questi territorî per una qualsivoglia combinazione vengano ad essere abbandonati da ogni superiore influenza, il capo di quella scuola si troverà divenuto *sovrano territoriale*, poichè era prima signore di quei territorî ed alla superiorità ha ora aggiunta la indipendenza (497).

547 *Per sè non ereditaria*

Intanto però *finchè sussiste per base della autorità il sapere*, la sovranità spirituale conserva i suoi caratteri (LXXIV), i quali influiscono fortemente nella fisonomia delle forme sociali e vi spargono una tinta di soavità di solidità di maturità di popolarità che a niun altra specie di società potrà mai communicarsi. Ognuno poi vede che il governo non può qui tramandarsi per successione ereditaria se non trovisi il modo di trasmettere ereditariamente il *sapere* su cui è appoggiato il comando, o superiorità; come appunto accadea nelle *caste* sacerdotali fra gli Egizî per una specie di *monopolio geroglifico*, nella tribù di Levi fra gli Israeliti per quella speciale assistenza con cui sulle labbra del sacerdote custodiva Dio la scienza della legge.

54 Società militare: suoi caratteri *durezza*, *rapidità*, *ampiezza*

Diversissimo e quasi direi contrario al precedente è il carattere degli stati militari, nati dal bisogno di difesa armata che riunisce i deboli intorno ad uno o più uomini valorosi. La fierezza natìa del valore guerriero, la necessità in guerra di disciplina severa, il disprezzo di ogni pericolo, la natural preponderanza della forza materiale tendono a rendere sanguinario rigido ingiusto il go-

verno militare, specialmente verso coloro che non portano le armi. La natural sua forma è necessariamente monarchica; ma l'elemento aristocratico vi ha una gagliarda influenza a proporzione che il valore degli officiali maggiori divien necessario al supremo (LXXV): il sistema feudale infatti altro non fu che il risultamento di un governo militare.

549 Governo naturalmente monarchico o aristocratico

Come egli si formi e giunga a divenire stato, è cosa a comprendersi agevolissima, giacchè niuna altra specie di governo vien dalle circostanze più imperiosamente determinata. Un assalto repentino da respingere, una ingiuria da vendicare aduna subitamente un esercito, e il governo già è formato, e talor anche legittimo e indipendente. Con ugual rapidità egli acquista anzi conquista i territori e vi si rassoda; con ugual rapidità ei può perderli ed annientarsi: sulla forza appoggia il suo esistere, dalla forza può temere la sua caduta. Se non chè divenuto esso pure *territoriale* può prendere insensibilmente forme più dolci e per conseguenza basi più sode; e tali appunto sono a dì nostri generalmente gli stati europei, nati sotto il vandalismo dei barbari settentrionali, e mansuefatti poi dal Cristianesimo; i feudi che furono dapprima terre di conquista, divenuti a poco a poco retaggio di famiglia e per varie maniere ampliati, diedero il nome e formarono il ceppo di quasi tutte le dinastìe regnanti (*), che debbono per conseguenza riguardarsi anzi come patrimoniali che come militari.

550 I caratteri o *qualità* possono applicarsi ad ogni *forma*

Ognun comprende che ciò che abbiam detto di queste basi di associazione può adattarsi ad amendue le forme principali monarchìa e poliarchìa, giacchè una società di negozianti, di militari di letterati ec. può giugnere ad avere dei dipendenti e dei

(*) V. Haller restaur. della So. polit. T. 4. c. 43.

territori, ed acquistarne finalmente la indipendenza, come può giugnervi un individuo (sebbene forse con maggior difficoltà, non avendo mai l'unità artificiale quella perfezione, epperò quella efficacia e celerità, che l'unità naturale). Così per esempio dice (*) il ch. C. di Haller, se la compagnia delle Indie, non fosse formata di membri abitanti nelle terre dei sovrani europei, e da essi privilegiata e protetta, ella sarebbe una vera repubblica (LXXVI), come il negoziante Medici divenuto indipendente fu a suoi tempi sovrano. Ma o repubblica o monarchia, ogni società, derivando da cause anteriori, sempre acquisterà un suo proprio carattere, uno spirito suo proprio che tramandato di secolo in secolo le darà quella che abbiam chiamato *fisonomia sociale*, di cui abbiam procurato di dare in questo capo e la idea e la spiegazione. Farne la applicazione sarebbe opera più di storico viaggiatore, che di pensatore filosofo; molto più poi è alieno dalla brevità di questo *saggio*.

Abbiam considerata la *qualità* ossia il carattere delle società come risultamento della primitiva loro istituzione, o per meglio spiegarci, del primitivo lor nascimento, per limitar le considerazioni ad elementi più chiaramente analizzati: ma ognun vede le dottrine medesime doversi applicare alle società derivate da quelle, giacchè a tutte è applicabile il teorema da noi altrove stabilito (444) ogni società dipendere nella forma e nei caratteri dai fatti anteriori che nel dar loro l'essere lo diedero in forme determinate, nè poteano darlo altrimente.

Ed ecco d'onde ordinariamente dipendono certe forme un po' or singolari or complicate che si ravvisano in certi governi, e che alcuni politici riguardano come condizioni del *patto sociale* (senza

(*) V. Haller. Restaur. vol. 7, c. 3.

curarsi di mostrarci l'epoca in cui questo patto si stabilì con queste condizioni) e le chiamano costituzioni fondamentali dello stato: lungi dall'esserne costituzioni fondamentali esse sono ordinariamente mutazioni fatte nelle forme di governo per effetto di politici rivolgimenti; epperò lo stato dovette esistere prima che nascessero codeste complicazioni dell'organismo sociale.

Prova di questa asserzione può essere la natura stessa delle cose, perocchè in tutto ciò che dipende da umano artificio il più semplice precede il più complicato: paragonate le arti i meccanismi le istituzioni moderne colle antiche vedrete che a poco a poco tutto va complicandosi. Ma se si abbia ricorso al fatto si potrà anche più chiaramente veder la conferma del nostro teorema: paragonate la complicata organizzazione della romana repubblica sotto Cicerone o Pompeo colla semplicità del governo consolare nella sua prima istituzione; paragonate la Francia di Luigi XIV, colla semplicità dei governi di Clodoveo e dei suoi primi eredi anzi considerate ciò che accade ogni dì sotto gli occhi vostri, quante nuove istituzioni politiche si aggiungono in ogni età alle antiche; e vedrete che le complicazioni dei governi che sogliam dir misti, lungi dall'esser patti fondamentali di società novelle, debbono nascere dopo lunghe sperienze e gravi sconvolgimenti politici di società invecchiate (LXXVII).

351 Cenno sul problema della miglior forma: sua inutilità

Ecco intorno alle forme e ai caratteri che possono ravvisarsi in ogni stato indipendente quanto ci parve importante a dirsi, affine di presentare alla filosofia degli storici certe vedute generali atte a guidarli nelle loro ricerche e nei loro giudizi su tal materia. Niuno si aspetterà da noi che prendiamo ora a risolvere il problema celebratissimo fin dai tempi di Erodoto e di Aristotele intorno al miglior governo. Chi stabilisce con Rous-

seau con Burlamacchi collo Spedalieri (*) e con tanti altri, niun governo esser legittimo se non per consentimento dei sudditi, vede in questa quistione un punto di sommo rilievo, giacchè si tratta di regolare ogni *cittadino* (**) nel consenso che egli dovrà dare o sospendere o negare a chi lo governava prima che egli pur sapesse di esistere. In quanto a noi che abbiam dimostrato ogni governo *nascere da fatti anteriori* e bene spesso da fatti *non liberi* rispetto ai sudditi; questa quistione è quasi inutile e talor anche ridicola, come ridicolo sarebbe il muover dubbio pratico se il bambino faccia meglio a *nascere* sovrano o suddito, ricco o povero ec.

Che se dir ne dovessimo parola, dedurremmo pel puro astratto problema la nostra soluzione dalle seguenti osservazioni, conseguenze o delle teorie già stabilite, o di fatti ovvi e notori.

552 **Ragioni pro e contra: il miglior governo è il legittimo**

I. Il bene di ogni essere morale si misura dalla attitudine al suo fine; fine del governo è unir le intelligenze le quali non possono unirsi se non col *vero*. Or *il vero* con cui la autorità le unisce qual è? Badate a non prendere equivoco: ogni *dritto* è fondato su di un qualche *vero* che ne forma il *titolo* e che lega la altrui volontà *mostrandole* che ella è obbligata. Ma il *dritto di comando* che diciamo autorità è dritto non di *mostrare* ma di *creare* la obbligazione (346). Dunque il vero con cui essa muove la volontà è l'essere *vera* ella stessa. Or la verità della autorità dicesi *legittimità;* dunque colla legittimità ella unisce le intelligenze. Dunque il miglior dei governi è in ciascun paese il legittimo; e senza tal condizione la forma ancor la più perfetta sarebbe inetta all'uopo.

(*) Dr. dell'U. l. 1. c. 12, Burl. Dr. polit. p. 1. c. 5. § 2, e altr. Rouss. Contr. soc. l. 4.

(**) Pensi poi cui tocca a determinar se egli sia » *del bel numero uno* ». (V. n. 506).

553 Ove sia maggior unità — II. Presupposta questa base, la miglior forma di governo è quella che meglio congiunge *unità* ed *efficacia* (310, 454): unità di *fine* di *autorità* di *armonìa*, efficacia di *spirito pubblico*, di *legislazione*, di *forza materiale* (455, seg.). Or queste condizioni dove si trovano più agevolmente? 1° La unità del fine *particolare col generale* può e dee trovarsi in tutti i governi, perchè altro essa non è che l'intento di governar con giustizia: nella monarchìa è più facile ad aversi essendo più facile trovare *uno* che *molti* saggi e buoni, ed essendo il più forte per natura e per circostanze meno propenso a far male (479). Nella poliarchìa e più difficile ad aversi, ma il contrasto degli interessi sembra a taluni compensare in parte una tal difficoltà. A mio parere non potrà mai l'urto degli interessi supplire alla giustizia per le ragioni che dirò fra poco (al § seg. 2°); solo renderà la ingiustizia meno patente e clamorosa.

2° La *unità di autorità* senza dubbio è maggiore nella monarchìa (531).

3° La armonìa fra governanti e governati sembra maggiore nella poliarchìa essendo le persone stesse suddite e sovrane. Ma siccome in ogni repubblica il numero maggiore è di coloro che non governano, vi si incontra molte volte scissura fra i nobili e i plebei, come si vide le tante volte a Roma a Genova nelle aristocrazìe di Svizzera ec.

554 Ove maggiore l'efficacia — III. L'*efficacia* 1° di *spirito pubblico* dee necessariamente essere maggiore nelle repubbliche, giacchè senza esso non potrebbero sussistere. E questo parve intendesse il Montesquieu quando disse anima delle repubbliche essere *la virtù*, ma una virtù *non morale nè religiosa* (LXV) il che molti hanno ripetuto credendo di fare un grande elogio alle repubbliche. Or sarìa certo un grande elogio se potesse dirsi che esse *producono* la virtù o anche solo lo spirito pubblico; ma il dire che anzi

lo spirito pubblico è il solo puntello capace a sostenere una repubblica è lo stesso che dire la repubblica il più debole dei governi. E di qui ripetesi la pronta caduta delle repubbliche essendo difficile conservarne lungamente lo spirito vigoroso (*).

2° L'efficacia delle leggi può considerarsi e nella loro *giustizia* e nella loro *esecuzione*. Intorno alla prima corre presso molti opinione che le leggi debbano essere più giuste in una repubblica ove l'interesse del corpo legislativo abbraccia il maggior numero degli interessi privati (**). Ma questa ragione confonde due cose fra loro assai diverse *interesse dei molti*, e *interesse comune* (***): nel caso suddetto

(*) Può vedersi in tal proposito Haller t. 7, p. 1, pag. 247 il quale fa della durata delle Repubbliche la seguente statistica:

Atene	durò anni	272
Roma	»	465
Genova	»	269
Svizzera	»	442
Olanda	»	207

Venezia è la sola che giunse a 1343

Potremmo aggiungerne molte altre, ma se tolgasi Sparta, le cui leggi sono un fenomeno portentoso nella storia dell'ordine sociale, e poco invidiabili ad un popolo non barbaro; e S. Marino che trovò salute nella sua picciolezza; le altre non presenteranno periodi più lunghi dei surriferiti.

(**) Burlam. Dritt. polit. p. 2, c. 2.

(***) L'oppressione in cui geme da più secoli l'Irlanda, i tumulti della plebe e in Roma anticamente, e a tempi nostri in contrade ove la *legge* dee supplire alla *carità* cristiana, venuta meno colà al mancar della fede, possono dimostrare che l'interesse del maggior numero non è sempre quel della giustizia. Leggansi in tal proposito le lettere di Cobbett e il Rubichon: influence du clergé.

Un fatto opposto parla in favore della monarchia: la

l'interesse del corpo legislativo assicurerà gli interessi dei più potenti e numerosi; ma, se la giustizia non ne regga gli intenti, saranno sacrificati i più deboli e meschini. Or questi appunto debbono formare il più caro obbietto della protezione sociale.

La *esecuzione* dipendendo dalla *forza* dalla *attività* e dalla *costanza*, sarà più *forte* nella monarchia ove è più *una* la autorità; sarebbe forse più *attiva* nelle poliarchie, ma vi incontrerà più numerosi contrasti. La *costanza* nella monarchia incontra lo scoglio della morte che tronca i disegni anche dell'uom più fermo: nella repubblica la perseveranza che non avrebbe termine dalla morte trova un ostacolo nella natura stessa della *mobile* moltitudine: *mobile vulgus*.

3° La forza materiale suole nelle repubbliche avvantaggiarsi col commercio: ma una vasta estensione di territorio non può durarla sotto governo a comune: ci vuole la forza monarchica a sostenerne la mole. Cadea per la sua mole (*) la Romana repubblica quando Augusto la sostentò: le

plebe, si pronta a sommosse nelle repubbliche, suol essere la più affezionata al proprio sovrano nel governo monarchico: e se più d'una volta riuscirono i demagoghi a persuaderle che ella era infelice o come essi dicono ad illuminarla sui propri interessi, ciò non fu opera se non di intrighi, di tradimenti, di lusinghe e soprattutto della prepotenza delle armi, con cui *fu costretto il popolo sovrano a volere suo malgrado la propria felicità*. Parlo qui come testimonio oculare

.....quaeque ipse miserrima vidi
Et quorum pars *ipse* fui:

Ma i testimoni non mancano ancor fra gli scrittori che vollero distruggere l'antico ordine di cose: valga per tutti il Botta st. di Italia, Thiers: Hist. de la révolution franç.

(*) Mole ruit sua (Horat.).

grandi potenze d'Oriente furono create da Monarchi; da Gengis-Can furono riuniti a grandi imprese i Tartari, da Carlo Magno i barbari, da Maometto gli Arabi ec..

Le lettere le scienze sembrano retaggio della monarchia: Roma vanta i secoli di Augusto e di Leone X, la Francia quello di Luigi XIV, la Prussia quel di Federico, Firenze quello dei Medici. Sotto monarchi la sapienza antica primeggiò a tempo di Salomone in Palestina, a tempo dei Faraoni e dei Tolomei in Egitto, fondò un governo di letterati alla Cina, scintillò qual passeggiera meteora fra gli Arabi. Carlo Magno fe' spuntarne l'aurora alla moderna Europa, Vladimiro e Pietro il Grande alla Russia, Alfonso alla Spagna, Alfredo alla Inghilterra: insomma i monarchi più potenti crearono ordinariamente il secolo delle lettere in ogni nazione. Nelle repubbliche quale trovate voi che fiorisca? Sola Atene; e questa, dice Müller (*), quando cessò di grandeggiar come repubblica, quando o spontanea sotto Pericle o per forza sotto Alessandro ricevette leggi da un solo. La ragione è chiara: un corpo di letterati mal può occuparsi dei pubblici affari, e una repubblica ove i più saggi non si occupano degli affari, non può durare. Per questo Roma repubblica lasciava arti e lettere e scienze ai suoi liberti, e pensava a reggere il mondo:

Excudant alii spirantia mollius aera ec.
Tu regere imperio populos, Romane, memento
(Aen. l. 6).

E quando ella si innamorò delle arti di pace o cessò o avea cessato in lei lo spirito repubblicano.

IV. Se riguardiamo le opere della natura, esse 355
ci raccomandano ordinariamente le forme monar- Ove più na-

(*) St. univers. T. 1, l. 4, pag. 112.

turali le forme chiche anzi che le comuni, come si dirà in appresso (561). Ma ciò non fa che non possa l'arte talvolta perfezionar la natura, correggendone in casi particolari le aberrazioni cagionate da individuali difetti. Naturali son dunque tutti i governi quando nascono legittimamente dai fatti.

556 Insufficienza della soluzione del Burlamacchi.

V. Il Burlamacchi nel decidere tal quistione a favore del governo misto tutta appoggia la soluzione ad un solo principio dicendo ottimo quel governo che bandisce la licenza senza dar luogo alla tirannìa (*). Questo principio parmi peccare per molti capi. 1° perchè dimentica il più essenziale degli elementi sociali, l'unità: dividete uno stato in tre o quattro partiti uguali; avrete equilibrio, epperò impossibilità e di licenza e di tirannìa. Ma avrete voi una vera una buona una felice *società?* Se l'essere sociale consiste nella *unione*, è chiaro che quanto più *dividete* tanto meno avrete di esser sociale. Dovea dunque dire ottimo quel governo che *congiugne col sommo di unità* la maggior sicurezza e dalla licenza e dalla tirannìa.

2° Riduce l'ottimo governo ad una pura negazione: or il puro negativo non è mai l'ottimo: chi mai dirà l'ottimo dei medici essere quello che non ammazza l'ammalato?

3° Suppone un governo misto esser più di ogni altro sicuro dalla tirannìa. Or se per *tirannìa* intendasi (come suole nel senso più specifico) l'ingiusto dominar di *UN solo individuo* sopra la società, la sua asserzione è evidente: ma nel caso nostro *tirannìa* vuol prendersi nel senso generico per *abuso di autorità sovrana.* Or in questo senso 1° egli è certo per confessione del Burlamacchi medesimo (**) ogni forma di governo poter dege-

(*) Dritt. polit. p. 2, c. 2, § 8
(**) Dritt, polit. p. 2, c. 1, § 39.

nerar in tirannide. 2° La tirannide di un solo sembra incontrare minori ostacoli a prodursi, ma prodotta è men durevole; quella dei molti meno agevole a concertarsi, ma se concertisi è più durevole. 3° Ordinariamente parlando la tirannia dei molti è meno biasimata perchè il numero degli oppressori dà un aspetto di legittimità che illude, e le voci degli oppressi vengono dal numero medesimo soffocate: ma è più biasimevole appunto perchè opprime i deboli che hanno maggior dritto alla protezione sociale.

4° Sotto ogni forma di governo gli ostacoli alla tirannia opposti dalla natura sono sempre assai più gagliardi degli umani artificî: i sensi di umanità di giustizia di interesse di timore tutto parla per impedire il sovrano, sia uno o moltiplice, di divenir tiranno; e chi voglia leggere *di buona fede* le storie, dopo lo stabilimento del Cristianesimo potrà rinvenire dei principi incapaci, ma troverà ben pochi principi *veramente e costantemente tiranni.* Veggasi in tal proposito Haller (*).

5° Sotto ogni forma *se suppongasi la forza suprema libera dal freno della coscienza e della pubblica onestà o della opinione pubblica,* saremo nell'alternativa o di averla debole a reprimere la licenza o tiranna ad opprimere la giustizia. Il gran mezzo di social sicurezza è dunque come ben nota Haller, la coscienza, o almeno la sociale onestà.

Vegga chi vuole quel savio e dotto pubblicista: a noi basta, in materia praticamente sì inutile, aver dato un cenno di soluzione scientifica, con quella imparzialità che è propria di chi per professione è destinato a vivere sotto ogni governo, è interdetto dall'avervi alcuna parte o speranza, è alieno da ogni animosità di fazione e da ogni ambizione di applausi.

(*) Rest. de la Sc. polit. T. 1, c. 15.

CAPO X.

Del patto sociale.

557 Motivi di confutar il patto sociale

Chiarite ormai come ci fu possibile le nozioni di società e di autorità in astratto e in concreto sarebbe tempo che ne derivassimo le conseguenze, ossia le leggi di doveri e dritti che naturalmente ne risultano. Ma prima ci si permetta l'arrestarci qualche momento a confutar quella ipotesi che formò, come più volte si disse, l'errore fondamentale dei pubblicisti nel secolo scorso, l'ipotesi del PATTO SOCIALE. Ci dipartiremo in questo punto dal sistema che abbracciammo, e che seguimmo finor costantemente, di evitare ogni polemica discussione relegandola nelle note finali; perchè la materia, oltre che eccederebbe i giusti confini di una nota, è troppo importante a ben conoscersi a dì nostri, essendovi ancora non pochi eredi dal secolo XVIII., che non si avveggono del discredito ove sono cadute presso i veri filosofi ancorchè miscredenti (*) quelle opinioni, e le sostengono se non per convincimento almen per *moda*. Per costoro ancor non è svanito il sogno del contratto

(*) V. Romagnosi lett. 5, al prof. Valeri, e introduz. al Dr. pubb. §§ 61, 370 e altr. Haller ristoraz. della scienza polit. T. 1. Bonald. legislaz. primitiva. T. 1, c. 18 pag. 70. Damiron ed altri moderni. Onde a ragione il ch. sig. Verez nell'articolo inserito ultimamente nel giornale di Statistica an. 1840, p. 199. Oggi, dice, abnegate le favole di una naturale indipendenza, di un immaginario stato di natura, base ai più brillanti paradossi del secolo XVIII, vuolsi considerar l'uomo come naturalmente socievole. — Così il prof. Marzucchi « Lo stato di società, non lo stato di selvaggia indipendenza è *lo stato di natura* ». (prefazione alle opere di Romagn. Napoli 1839 pag. 9, e nel corso dell'opera, primo assunto § 8, pag. 127).

sociale, e ci parlano pur tuttavia degli inalienabili dritti dell'uomo a quel trono onde venne balzato dalla prepotenza, e ancor cominciano i lor trattati di pubblico dritto con quella novelletta che in forma sentenziosa e funesta sfogò l'atra-bile del sofista Ginevrino nello esordio del suo famoso trattato: l'*uom nacque libero, eppure è dappertutto in catene* (*). Entriamo dunque in un esame tranquillo di questa ipotesi; e procuriamo di separare gli inganni che vi congiunse la fantasìa dal vero che vi dettò la ragione.

558 Due classi dei suoi difensori. 1. Quei che ammettono una autorità indipendente dalla volontà umana.

A tal fine è mestieri dapprima separare i difensori del patto sociale in due classi fra loro diversissime: gli uni riguardano il *patto* come creatore della autorità, gli altri come pura applicazione concreta della pre-esistente autorità naturale. Ognun vede l'immenso divario che corre fra queste due opinioni; divario analogo a quello dei fisiologi *organici* dagli *animisti*. Quelli dicono che ogni forza e di vegetazione e di senso e di intelligenza è effetto della combinazione delle molecole e dei loro urti reciprochi; questi sostengono che la combinazione delle molecole e il loro agir reciproco è effetto delle forze rispettive (LXXVIII). Vuol dunque l'equità che separiamo nel combatterle due cause fra lor sì diverse, e che non confondiamo col materialismo politico uno spiritualismo un po' troppo esclusivo nelle teorìe e inesatto nelle osservazioni: questa, direbbe il C. de Maistre, è una quistione amichevole di famiglia, quella è un combattimento ove si tratta delle are e dei fuochi paterni (**). Incominciamo dall'analizzare e conciliare le dottrine degli spiritualisti, coi quali consentiam nei principî, e sembriam divergere soltanto nelle conseguenze.

(*) L'homme est né libre et il est partout dans les fers. Contract Social. C. 1.
(**) Soir. de S. Pétersbourg.

Loro dottrina Tutta la lor dottrina, se ben si esamina, potrebbe in sostanza ridursi a questo argomento. = Il poter sovrano deve appartenere per natura a quell'essere dalla cui natura egli risulta; or egli risulta dalla natura della società; dunque appartiene alla società. Ma un potere che per natura appartiene alla società è potere naturalmente democratico, giacchè la natura non ci presenta in verun individuo un motivo per cui gli si spetti il poter sovrano ad esclusione di altri; dunque ogni società è *naturalmente* governo democratico, finchè non cangia per positivo suo fatto la forma (LXXIX) =. Questo argomento è a parer mio il più forte che siasi proposto in tal materia, epperò mi si perdonerà se lo discuto con qualche prolissità e sottigliezza, non essendo altrimente possibile abbatterne il valore.

Notate dunque che tutta la sua forza consiste nell'equivoco che confonde *società* con *moltitudine*, e l'astratto col concreto. Ricordiamoci che il poter sovrano, e in generale la *autorità* è uno dei principî metafisici dell'essere sociale, come la *ragione* dell'essere umano; ma che questa autorità risieda in questa più che in quell'altra persona dipende, come abbiam dimostrato, dai fatti particolari che danno occasione e origine a particolari società. Premesse queste idee esaminiamo l'argomento proposto.

559

I. Equivoco nella voce *appartiene*

1° La autorità sovrana deve *appartenere* a quell'essere dalla cui natura risulta: dunque appartiene alla società. Verissimo; ma avvertite che *appartiene* può significare *è parte dell'essere*, ovvero *è un dritto alienabile:* così all'uomo appartiene la ragione, all'uomo appartengono le sue proprietà i suoi beni. In quale di questi due sensi è vera la proposizione? Nel primo senso: sì, la autorità forma parte *dell'essere sociale*, perchè è impossibile che una *moltiplicità* di enti liberi cospiri ad un fine senza un principio di *unità* che li stringa.

Segue l'argomento = ma un potere che appartiene alla società è potere naturalmente democratico =. Ecco mutato il senso della parola *società:* finora abbiam parlato di *società* in senso astratto di *esser sociale,* ora prendiamo *società* nel senso materiale cioè nel senso di *moltitudine,* giacchè poter *democratico* è il potere *della moltitudine.* Se ciò fosse vero ne seguirebbe che non si darebbe altra *società* che la *democrazìa,* e questa è in sostanza la dottrina del Rousseau da noi altrove citata, alla quale vengono naturalmente condotti gli autori che combattiamo. Cosa singolare, che non si sieno avveduti del falso di tal conseguenza al solo udirla: giacchè essendo la democrazìa riconosciuta fin dai tempi di Aristotile come *il più imperfetto* dei governi, sarìa cosa strana che fosse *l'unico* governo *naturale.* Ma come lo dimostrano? 2. Equivoco nella voce *società*

= La natura, dicono, mentre ci prova dovervi essere nella società un poter sovrano non ci presenta verun motivo per cui in questo più che in quell'individuo esso debba rinvenirsi, giacchè per natura gli uomini sono uguali; dunque il poter sovrano appartiene per natura a tutti gli individui associati, finchè essi non se ne spoglino in favore di qualcuno in particolare =. 3. Equivoco nel senso or astratto or concreto

Due equivoci rinchiude questo raziocinio uno nel passaggio dallo astratto al concreto, l'altro nel doppio senso della voce *natura:* ma a renderli più palpabili vi prego di osservare che questo argomento somiglia a quest' altro = La natura della *falange* ci mostra bensì dovervi essere in essa dei soldati primi e degli ultimi, ma essendo i soldati tutti uguali non ci presenta un motivo per cui l' esser primi debba appartenere anzi a questi che a quelli. Dunque tutti i soldati sono in prima fila, finchè non si contentino di ritirarsi indietro =. Qui la falsità è palpabile: ognuno sa rispondere che è verissimo *in astratto* tutti i sol-

dati essere *ugualmente soldati;* ma *in concreto* non potrà mai schierarsi la falange senza che *il fatto* determini gli uni ad esser in prima fila, gli altri nelle seguenti. E se anche volessimo supporli schierati tutti in una sola fila, l'essere così schierati *non sarebbe mai conseguenza della natura* di falange, ma anzi dovrebbe nascere *da* qualche *fatto* piuttosto contrario alla natura di quella terribil massa. Or così io rispondo all'argomento proposto: verissimo; *la natura astratta* di società dimostra necessaria una autorità; la natura *astratta* di *uomo* è uguale in ciascun individuo associato; ma *in concreto* mai non potrà effettuarsi società che non si componga di individui più o meno disuguali; e se anche talora essi fossero politicamente uguali ciò avverrà non già in forza della uguaglianza *di natura astratta*, ma *per un fatto* particolare alla natura medesima indifferente.

4. Equivoco nella voce natura

Ognun vede confondersi qui la *uguaglianza* e la *società astratta* colla *uguaglianza* e la *società concreta*; fattane la distinzione l'argomento svanisce. Ma per chiarire viemmeglio le idee non voglio ommettere di notar l'altro equivoco. *Natura* può significare e la specifica differenza degli esseri, e l'ordine universale delle cose. Chi dice *nella società doverví essere* PER NATURA *una autorità,* adopra la voce *natura* nel secondo significato, e val come se dicesse che *L'ORDINE esige una autorità in ogni società.* All'opposto chi dice *gli uomini sono uguali* PER NATURA, adopra la voce *natura* nel primo senso, e intende che *tutti gli individui umani sono della* MEDESIMA SPECIE: nell'altro senso egli direbbe una falsità manifesta, giacchè direbbe che in forza dell'*ORDINE UNIVERSALE delle cose tutti gli individui umani sono uguali*, il che è apertamente falso; perocchè tanto è richiesta dall'ordine naturale la diversità individuale quanto la identità specifica.

Un altro equivoco dipendente dai precedenti è racchiuso nella ultima parte della proposizione che esaminiamo FINCHÈ *non se ne spoglino*. Questo *finchè* può significare successione *di idee* e successione *di tempo*. Nel primo senso la proposizione sarebbe vera: *finchè* io considero la sola *natura* non apparisce ragione di superiorità in favore di verun individuo; nel secondo senso è falsa giacchè suppone che ogni società *prima* fu democrazia, *finchè* non cangiò le sue forme; il che come è indimostrabile alla ragione, così è contrario alla storia. 5 Equivoco nella voce *finchè* ec.

Falsa dunque è appoggiata su questi equivoci, la conclusione, che il solo governo naturale sia il democratico, che la autorità appartenga per natura alla *moltitudine* perchè appartiene alla *società;* nel qual caso la autorità sarebbe inalienabile come la natura. La autorità appartiene per natura alla società come l'anima all'uomo; e come l'uomo esercita le diverse facoltà nei diversi organi atti *per effetto* di organizzazione a ciascheduna di esse, così la autorità vien esercitata dalla società in quegli individui che *il fatto* ha reso più atto a servirle di organo (472). 560 Conclusione; la democrazia non è il solo governo naturale

Chè se dovessimo assolutamente assegnare una forma *più naturale*, vi direi esser più naturale di ogni altra la monarchica e ciò 1° perchè l'*uno* che la regge è uno *naturalmente*, mentre il comune è *uno artificialmente*. 2° Perchè *uno* è veramente il *natural* governante della universal società, Iddio. 3° Perchè uno è il superiore della *natural* società elementare, il Padre. 4° Perchè l'*unità*, scopo della autorità, non può più *naturalmente* ottenersi che con un agente *uno:* in fatti ad ottener *realmente* la unità dei molti ci vuole il *patto* umano, e con quante ragole è forza *organizzarla!* e quanto è facile a dissestarsi poichè si *organizzò!* 561 Più naturale la monarchia: ma in che senso

Ma si lascino pur da banda queste ragioni di *convenienza*, colle quali non si mostra già che ogni società sia *naturalmente* monarchia, ma solo si spiega quella inchinevolezza che a questa forma di reggimento si manifestò sempre fra le nazioni grandi e colte; la quale è un *fatto* che domandava la sua spiegazione, e bene sta che ella ci sia caduta qui dalla penna senza che pur la cercassimo. L'intento nostro era sol di mostrare che la *idea di società* non include per conseguenza *naturale* la democrazia. Tolti di mezzo codesti equivoci la maggior parte degli argomenti che potrebbero opporsi si sciolgono con somma facilità: accenniamone un solo meno ovvio.

562 La nostra dottrina non esce dai limiti di scienza naturale

Potrebbe taluno obbiettarmi che, supponendo io il *fatto particolare*, sono uscito dai limiti della scienza di dritto *naturale*; giacchè *il fatto* è accidentale, non è naturale. È facile il rispondere che l'oggetto può essere considerato scientificamente così nella specie come nell'individuo: quando considero gli oggetti nella loro specie essi non mi presentano differenze accidentali e individuali, ma quando li considero nell'individuo debbo necessariamente supporre in essi queste differenze. Così per esempio la fisiologia dopo avervi parlato dell'*uomo*, vi parlerà di *un uomo* il quale sia per esempio bianco o nero, collerico o mansueto, maschio o femmina ec. e di ciascuno cercherà il fatto le cagioni gli effetti ec. Non dobbiam dunque confondere due cose fra lor diversissime: la scienza non considera *individualmente;* la scienza non considera l'*individuo*, la prima proposizione è vera, ma la seconda è falsa. Questo è l'equivoco della obbiezione: quando io parlo di *disuguaglianza* fra gli individui umani posso conoscere per esempio fra Graziano e Massimo la *tal disuguaglianza individuale*, e questo è oggetto di storia non di dritto naturale; ma posso anche cono-

scere colla sola ragione appoggiata al fatto universale che la natura umana come fa gli uomini tutti *uguali di specie* così li fa *disuguali nell'individuo*, e questo è oggetto della scienza di dritto naturale. Il dritto naturale mi dice dunque prima che *nella* società indipendente presa in astratto esiste *la* autorità sovrana; ma poi soggiugne che nella *tale* società indipendente esiste la *tale* autorità sovrana, caratterizzata da quei medesimi fatti e dritti che caratterizzano individualmente quella tal società. Se dicesse altrimente confonderebbe la autorità in astratto colla democrazia, che sono cose diversissime, quanto è diversa l'*anima umana* dall'anime di tutti gli uomini (*) insieme raccolte.

Queste osservazioni intorno alla dottrina di autori, degni di riverenza e di stima, potranno giovare a sciogliere i sofismi e gli equivoci di molti altri; ma perchè ne apparisca vieppiù aperta la falsità e il pericolo prendiamo ora a considerare le dottrine di quegli autori che considerando l'uomo gittato sulla terra non si sa d'onde (**), pretesero fabbricare colle sole sue forze la società e la autorità. 563 2. Classe di difensori del patto sociale che formano una autorità tutta umana

L'error loro fondamentale consiste nel riguardar l'uomo come originariamente selvaggio e dissociato: abbiam veduto essere ciò un errore e di dritto e di fatto; di fatto perchè niuna storia dà tale origine alla società, di dritto perchè l'uomo in tale 564 Loro 1. errore: l'uomo selvaggio, stato di natura. Esso è impossibile

(*) Ottimamente in tal proposito il lodato sig. Perez l. c. pag. 206.
« Se a vantaggio della scienza il filosofo è costretto » con una astrazione formarsi un' idea della personalità sociale, da un errore fecondo di strane conseguenze si dee guardare, ed è di riguardarla come » il complesso di tutte le vite e individuali e successive. Così lungi dall' astrarre la idea della persona » sociale altro non si fa che generalizzare l'uomo ».
(**) In terram undecumque projectus. *Puffend.* J. N. et G. l. 2. c. 2. § 2.

stato non potrebbe sussistere. Ci vuole per lo meno una società domestica affinchè nasca affinchè viva; vivendoci egli contrae degli abiti, si lega con doveri, si attacca con affezioni, e tanto più sentirà il dovere quanto più crescerà la ragione, e se questa nol domini sarà tanto più dominato dai bisogni e dalle passioni. Cessata colla gioventù la foga delle passioni vedesi avvicinare col tristo aspetto di sua debolezza la vecchiaia che rende cara la società almen pel bisogno che se ne sente, se non per gli affetti ai discendenti, sì gagliardo nei vecchi. È dunque la società necessaria all'uomo fisicamente per nascere, e poichè vi crebbe diviene moralmente necessaria per passione o per bisogno o per dovere. Infatti il maggior castigo che dar possiate all'uomo, tranne la morte, è bandirlo dalla società; e l'isolarsene spontaneamente è stato uno dei maggiori sforzi di una religione sovrumana. Ciò posto a che ci fanno certi autori la descrizione di questo stato *impossibile* che essi chiamano stato *di natura?* e così lo chiamano riconoscendolo talora impossibile! (*). Prendete in mano i principî del dritto politico di Burlamacchi, voi ci trovate (**) la descrizione di quello stato di *uguaglianza* e di *indipendenza,* sì che credereste esser lui stato uno di quei felici abitatori.

Ma questo stato beatissimo non durò lungo tempo (peccato che l'autore non siasi degnato almeno di indicarci l'epoca di tal durata!) e le cagioni furono perchè non vi era nè chi insegnasse la legge di

(*) Cet état primitif *ne peut plus subsister*, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. Rousseau. Contrat social l. 1, c. 6. Gran paradosso! perirebbe il genere umano se vivesse secondo natura.

(**) P. 1, c. 3, § 3, e seg.

natura, nè chi giudicasse i litigi, nè chi sostenesse colla forza il dovere. Or tutte queste ragioni non sono elleno una chiara dimostrazione della impossibilità della *società di uguaglianza e di indipendenza primitiva?* E il dirci al § 2, che la legge di natura *è perfettissima per provvedere alla conservazione e felicità del genere umano,* e al § 4, che l'*uguaglianza* e *indipendenza* sono uno stato che non potea durare, uno stato in cui nè si conoscea nè si praticava la legge di natura, non è egli un dirci che la *uguaglianza* e *indipendenza* sono uno stato *non-naturale?*

565 — 2. E' falso che per conoscere il dovere, si debba crear un sovrano

Ma, di grazia, è egli poi vero ciò che afferma il Burlamacchi, e tanti altri con lui? 1° non si conoscea la legge di natura, e per ciò vi volle il patto sociale: ma che impediva i padri di insegnarla ai figli? forse è oggidì il sovrano professore di dritto naturale? il dovere non si insegna dai padri ai figli? 2° Non vi era chi giudicasse: come! alla epoca nostra in cui al magistrato è sottentrato il *giurì,* si può accusare come scarso di giudici lo stato di natura? 3° Mancava la forza. E perchè? non potea ciascuna famiglia cautelarsi, unirsi con altre famiglie ed acquistar tal forza da farsi rispettare? forse la *natura* non permette anzi non ispira e di chiedere e di prestar soccorso? — Ma questa, si dirà, sarìa stata una vera società civile —. Ottimamente: dunque la società civile altro non è che lo stato naturale dell'uomo.

566 — 3. Nè per giudicare o costringere

567 — 4. Arroganza di chi vuol comandare in virtù di un *patto* non fondato su documenti

Ma via, mettasi pur in disparte e la falsità e la assurdità della uguaglianza primitiva, e suppongasi che l'uomo dovette per un *patto* privarsene: questo patto è *un fatto,* e fatto solenne, e fatto da cui dipendono tutti i dritti sociali: i fatti si provano coi monumenti storici, e sarebbe il maggior dabben-uomo del mondo chi consentisse a perdere roba e libertà al primo sentirsi gratuitamente affermare che egli la vendè. Con qual

fronte dunque potrà dirsi a tutto il genere umano che egli obbedisce *per patto* senza recargliene *pure un* documento? Eppure tale è per ordinario la fiducia dei sofisti, che senza assegnare neppure un documento alla lor asserzione ci assicurano contro l'intima nostra persuasione aver noi venduta la libertà e perfin la vita.

568 5. Errori del Burlamacchi nell' allegare un preteso documento

Ma via, eccone uno meno ardito. Il Burlamacchi si arrischiò a frugar negli archivi del genere umano (1) e trovò finalmente che almeno i Romani fecero il patto, epperò essi almeno saranno obbligati ad obbedire. Ma vedete disgrazia! Ancorchè l'avesse dimostrato, nulla avrebbe potuto concludere riguardo a tutto il genere umano (LXXI); ma per colmo di sventura egli è riuscito a provare per l'appunto il rovescio di ciò che propose; dovea provare che una moltitudine *dissociata* si aduna sulle rive del Tevere, e il suo autore dimostra che quella era una colonia *formata* dal re di Alba (2); dovea provare che non avea sovrano, e Dionigi dice che la colonia (3) fu posta da lui medesimo sotto la guida dei due gemelli; dovea provare che stabilivano per la prima volta un governo, e i *cittadini* si protestano che non lo vogliono cambiare perchè sono contenti dell'antico (4). Si può dare disdetta peggiore?...

569 6. Insussi-

Più saggi furono Rousseau e Spedalieri, uomini

(1) Dr. polit. p. 1, c. 4, § 10.

(2) Numitor dat eis agros ubi fuerant educati et populi suspectam partem (Dion. lib. 1, circa fin.).

(3) Acceperunt juvenes pecuniam arma frumenta ec. ....educto ex Alba populo miscuerunt ec. (Dionis. Alicarn. L. 1, circa finem)..... Non jam concordes (fratres) sibi quisque principatum affectabant (pag. 72).

(4) Nobis nova reip. forma non est opus, nec a majoribus probatam et per manus traditam mutabimus (Ib. lib. 2, in principio pag 80. Edit. Francofurt. Wecholi 1586).

sienza del preteso patto *di dritto*. Esso è *patto non patto*

fra loro diversissimi, uno grande empio e gran sofista, l'altro cattolico leale e ragionator robusto, ma concorde per sua mala sorte col primo nel difendere il non difendevole patto sociale. Essi confessano amendue che il patto non fu (*) ma dicono che *dovette essere*. A dir vero ci vuole una logica un po' strana per sostenere tutti i dritti e doveri sociali fur un patto che non fu: imperocchè che cosa è patto? è il consenso di due libere volontà in un medesimo intento legittimo; e dove si appoggia la sua forza? sul dovere di veracità (370). Un *patto che non fu* è dunque *un consenso non accordato*, a cui manca per conseguenza e la base e la forza. Sostenere senza base e senza forza un edifizio ove tutto debbe accogliersi il genere umano è impresa di quel solo che piantò per aria le fondamenta della terra.

570 Prova dello Spedalieri. È contro natura che l' uomo sia in uno stato senza suo consenso

Lo Spedalieri sente la difficoltà dell'impresa e si accinge a dimostrare l'assunto. « Eccovi un orologio bell'e fatto. . . . . Questo *fatto* è forse cagione che l'orologio non contenga una *ragione* » *intrinseca* della sua organizzazione. . . . La società è una macchina . . . io dimostrerò che la » sua *ragione intrinseca* consiste in un verissimo » contratto ». Sentiremo le sue prove, ma io con-

(*) Comment ce changement s' est-il fait? je l'ignore. Rouss. Contrat Social. L. 1, c. 1. Gli uomini non sarebbero stati capaci di idearlo. Spedal. L. 1, c. 12, dei dritti all'U. Bastano queste parole a far comprendere che questo ultimo è lontanissimo dall'ammettere l'uomo selvaggio *reale;* solo ne fa la ipotesi per assegnare la causa dell'essere sociale. Frattanto per altro dopo aver impiegato tutto il capo 11 a dimostrar impossibile il *patto sociale*, passa poi nel cap. 12 a stabilire che un *contratto* è il fondamento della società civile, e pretende di mostrarlo partendo dalla *libertà* naturale. Ne vedrem fra breve le prove e la lor falsità.

fesso che non so vedere uscita dal laberinto di questa contraddizione. Egli vuol dimostrarmi che la ragione *intrinseca* della società è un *patto non fatto*, cioè un *patto-non-patto;* dovrà dunque mostrarmela fondata sul nulla. Pure non pregiudichiamo, e udiamne le prove.

« In qualunque stato l'uomo si trovi, se questo » deve essere consentaneo alla sua natura, dee » trovarvisi *per sua volontà*, per suo consenso ».

571 Falsità *di fatto* del suo I. assunto

Ma di grazia il fanciullo che nasce è egli uomo? avrà dunque dato *il suo consenso* per nascere nelle tali circostanze determinate, ovvero dovrem dire non essere consentaneo alla natura lo stato del figlio che sta sotto l' autorità paterna. Che dirà l'Avversario?

572 Falsità del 2. e delle sue prove.

Egli non si dà briga dei *fatti*, giacchè lavora *nel suo gabinetto:* ma ci dimostrerà coi suoi principî la proposizione contraria al fatto. « Dritti naturali, immutabili anche alla potenza divina, » sono la libertà di *giudicare* e di *fare* ciò che », concerne la perfezione ec. ». Adagio: se voi mi parlate qui della natura astratta, noi siam d'accordo: l'*umanità* è dotata di ragione affinchè colla ragione si regoli. Ma se mi parlate in concreto a me pare che codesta libertà sarebbe la rovina di molti non solo fanciulli ma anche adulti. Or bene, lo Spedalieri prende a dimostrarla: cercate la prova della pretesa libertà al c. 3. §. 22 e segg. e vedrete che l'uomo può *giudicare* colla propria ragione *senza dipendere* da veruno 1° perchè egli è indipendente nel *fare*, dunque ancor più nel giudicare; 2° perchè conosce meglio di ogni altro i proprî bisogni; 3° perchè ognuno ha dritto di regolarsi col suo gusto colla sua vista ec. Or la natura ha dato a ciascuno la propria ragione come ha dato la bocca e gli occhi proprî; dunque tanto libera sarà quella come questi.

573 Falso che

Io che per mia sventura son miope e mezzo

cieco, ho perduta gran parte di questa *libertà inalienabile*, e più d'una volta mi accade di esser preso repentinamente per un braccio da chi *contro natura* mi vuol proibire di urtare in un sasso o di farmi stramazzare da un cavallo sfrenato; ma forse nello stato di natura non vi erano nè ciechi nè miopi e potea ciascuno regolarsi coi proprî occhi; ne segue egli però che non vi fossero ignoranti? che il fanciullo avesse tanto giudizio quanto il vecchio, il figlio quanto il padre, e che conoscesse meglio di questo i proprî bisogni? o che *secondo ragione* non *dovesse* lasciarsi guidare? Or se *dovea* lasciarsi guidare non era dunque *indipendente*. False dunque e la seconda e la terza prova.

ognuno sia libero nell'uso de' sensi, e della ragione; e che conosca sempre i proprî interessi

574 Ma l'uomo ha libertà di fare, dunque di giudicare. È questa la prima ragione di Spedalieri; nè la credeste una asserzione gratuita: ella vien dimostrata poco prima al § 21. « Ponete che » nel fare io dipenda da un altro, sarà falso che » la ragione ne dia a me un vero potere, men- » tre *poter fare* e *dipendere nel fare* sono due » idee ripugnanti. Ma *si è dimostrato*, convenir- » mi per ragione un *vero potere* in fare tutto ciò » che concerne perfezione ec. Dunque... » adagio: vediamo come si è *dimostrato* (*): « un im- » peto ci trasporta necessariamente alla felicità... » ne siegue che la natura ci dà dritto sopra tutto » ciò che la ragione discuopre esser mezzo op- » portuno di conseguir quel fine ».

Falso che l'uomo abbia libertà di *fare* epperò di *giudicare*

575 Ma di grazia di qual ragione parlate voi? di ogni ragione dritta o storta che sia? non crederei. Dunque quando la ragione è storta o dubbia o vacillante, la natura non le dà altro dritto se non quello di seguire altra ragione più retta più certa più ferma; cioè le dà il *dritto di dipendere* da altrui per conseguire il proprio fine; or molte volte l'uomo

In molti casi dee *secondo ragione* dipendere

(*) Ib.. c. 3, § 3.

ragiona storto molte volte lo *stato suo abituale* è per combinazione *naturale* di circostanze più soggetto all'inganno or dei sensi or della immaginazione or della inesperienza or della ignoranza ec. come accade al giovane per riguardo al *bene individuale,* al volgo per riguardo al *sociale* ec. dunque non sempre natura accorda la libertà nel *giudicare,* dunque neppure la libertà nel *fare,* dunque ben può essere consentaneo alla natura uno stato ove l'uomo si trovi senza l'approvazione del proprio giudizio; dunque anche senza la propria volontà.

576 Si chiariscono certe idee per prevenire una obbiezione.

Forse mi risponderebbe qui l'A. che chi assoggetta il proprio giudizio all'altrui miglior senno, opera realmente colla propria ragione, e colla propria volontà; epperò sarà sempre vero non potersi lui trovare in istato consentaneo alla natura se non per propria volontà; epperò il suo argomento conservare tutta la sua forza. Ma in verità, se egli fosse capace di dar tal risposta, confonderebbe parecchie idee assai distinte, 1° *operar colla* propria ragione è tutt'altro che *dipendere dalla* propria ragione: chi si conforma nel giudicare al giudizio altrui, vi si conforma *colla* propria ragione, giacchè con che altro potrebbe egli giudicare? ma il suo giudizio si appoggia sulla autorità altrui non sulla propria evidenza, e se questo conformarsi è per lui un *dovere,* è *obbligato* a giudicare secondo quella autorità; ora *obbligato* è contradittorio di *indipendente;* dunque non è indipendente. Se persuaso da tale autorità egli cede *colla* volontà non per questo dobbiam dire che sia in quello stato *per sua volontà;* la sua volontà nasce dalla necessità di quello stato, non lo stato dalla sua volontà. 3° Se alla retta ragione ei resista regolandosi col proprio giudicare e volere, egli sarà per sua volontà in uno stato non consentaneo alla ragione, epperò contro natura:

dunque molte volte l'essere in uno stato *per propria volontà* non solo non è consentaneo alla natura, ma è contrario. E in questi casi l'uomo è *obbligato* a voler ciò che altra miglior ragione gli detta, cioè a *dipendere*.

577 Contraddizione della tesi di Spedalieri

Falsa è dunque la pretesa indipendenza dell'uomo individuo nel senso di Spedalieri, che fonda su questi equivoci tutto quel *dritto* quella *necessità* del patto sociale con cui vorrebbe dimostrare che se esso non fu, ben dovette essere, epperò obbliga come se fosse stato. Ma io voglio per un momento supporre che egli avesse provato il suo assunto dell'*uomo libero;* non sarebbe egli giunto a provare che egli non fu *obbligato a tal patto ?* E se provasse poi con ragioni di natura che *fu obbligato,* non ne seguirebbe che esso *non fu libero* a non farlo? che la società civile è dunque parto della natura? La tesi dello Spedalieri involge dunque una segreta contraddizione di cui non può dimostrar vera una parte senza negar la opposta. = L'uomo è in società per un *vero patto* (*) giacchè era libero, nè potè altrimenti divenir suddito = ecco la prima. = L'uomo *per la necessaria* tendenza *della natura* alla felicità *dee* mettersi in società civile (**) = ecco la seconda. Se è vero che egli è obbligato a mettersi in società civile per legge di natura, dunque la società civile non è opera del patto libero; se non potè trovarvisi se non per un patto libero, dunque non è opera di natura.

578 Falso che il selvaggio possa idear la società

Risulta dal fin qui detto che il patto sociale nè *esistette* nè *dovette* esistere; ma io domanderei più oltre *potè* egli esistere? Il quesito si riduce a vedere se troviamo nell'uom *sensitivo* nell'*intelligente* nel *volente* i principî che lo determinassero a sacrificare ciò che egli associandosi sacrificò.

(*) C. 19, § 2.
(**) Ib § 37.

579 Lo vietano le passioni più violente; la intelligenza più scarsa

1° Le *passioni* quanto son più sfrenate, tanto più abborrono il freno; or nel selvaggio sono sfrenatissime; dunque egli dee naturalmente abborrire la società civile e i suoi legami. 2° La *intelligenza* è poco sviluppata, dunque incapace di formarsi una idea dello stato civile non vedrebbe in esso che un ostacolo all'appagamento delle proprie brame. Ben potreste mettergli in prospettiva la difesa dei beni della libertà della vita: *beni* stabili non li conosce e se li conoscesse gli avrebbe in abbominio come un legame della sua libertà, e un lavoro intollerabile alla sua pigrizia; *libertà* non può sperarla maggiore di quella che gode; la *vita* ben sa difenderla senza allacciarsi, come sa avventurarla senza atterrirsi. 3° La *volontà* priva e dell'attrattiva delle passioni e della persuasione della intelligenza come potrebbe volere lo stato civile? Infatti, se voi cancellate dalla storia i prodigi della Croce piantata fra barbari dallo zelo dei missionari, qual frutto hanno ricavato i barbari di America dal commercio cogli europei? Due soli, dice il C. de Maistre: le armi a fuoco per uccidere altrui, i liquori per uccidere sè medesimi (*): del resto essi vedean talora lo stesso missionario stancarsi per esso loro all'aratro alla marra senza degnarsi porgere una mano a sollevarlo dalla fatica. Si sono potuti distruggere, sì: ma incivilire?...

580 La mancanza di linguaggio

Non basta: il contratto sociale presuppone il linguaggio, e il selvaggio da lui immaginato ne è privo: potrà egli crearlo? già da gran tempo se ne è disputato, ed io ne lascio volentieri ai logici la trattazione, pago di appoggiarmi sul puro dubbio, benchè l'opinione negativa mi sembri evidente (**). Sì, sia pure un semplice dubbio aggiunto ai precedenti: non ho io vieppiù ragione di cre-

(*) Soirées de S. P. bourg.
(**) V. Spedalieri Dr. de l' U. L. I. c. II.

dere che la società civile nasce dalla natura e non dal patto? Dunque il sistema che combattiamo manca di *soggetto* perchè l'immaginario uomo *selvaggio* non esiste nè può esistere; manca di *vincolo* perchè il contratto nè fu, nè dovette essere, nè potè essere (*).

581 Il patto sociale non ha oggetto: giacchè la natura mi assicura

Aggiungo per ultimo che manca di *oggetto* giacchè non ottiene ciò che pretende, anzi conduce all'estremo opposto, attraverso ad una serie di ipotesi gratuite e di aperte contraddizioni. Infatti io domando all'avversario: che pretendete voi? che io conservi i miei beni, la libertà, la vita: non è vero? or questi beni non son eglino assicurati dalla legge di natura? (**) = Sì, ma essa non vien osservata =. Or se essa non vien osservata qual forza può avere il vostro contratto? da che altro principio ha egli la sua forza, se non dalla legge di natura? (114) = Ma col contratto voi acquistate un potere sociale che guarentisce il dritto =. Lo acquisto se si osserva il patto; or questo è ciò che si controverte fra noi; dunque la vostra prova è una petizion di principio. Io non nego che se molti si accordano a difendersi scambievolmente non acquistino forza; ma un simile accordo non può egli farsi nello stato naturale, da cui solo egli ha forza, senza quella macchina che voi chiamate il patto sociale? Finalmente poi a che mi conduce egli codesto vostro patto? ad assoggettarmi ad uomini

582 Il patto aggiugne aggravi e non sicurezza

miei pari, fallibili irritabili capaci di ogni male: avrò dei magistrati ma spesse volte per opprimermi, dei soldati ma per angariarmi, dei legislatori

(*) Lo stesso Voltaire ci ha detto: Le fondement de la société existant toujours il y a donc toujours eu quelque société. V. Maistre Soirées Note XXXII. au 2, entretien.

(**) Il Rousseau risponderebbe che nò, giacchè fuor della società a parer suo non è moralità V. Contr. Soc. l. 1, c. 8.

ma per traviarmi, dei rappresentanti ma per tradirmi?...In fatti, non sono bene spesso cagione dei maggiori danni, quegli stessi appunto che voi supponete eletti dal popolo a suoi protettori? Libero dal patto ognuno secondo voi potrebbe giudicar dei proprî dritti e difenderli; il patto mi toglie le armi mi grava di imposizioni mi lega le mani anzi diciam meglio colle mie proprie mani mi strozza; mi conforta a mettere in mano altrui la mia persona a condizione che mi piglieranno ancora i beni (*). In verità io non veggo che più mi resti da conservare col vostro patto!

Direte voi forse che o per patto o senza patto questi inconvenieni accadono; dunque nella mia dottrina l'uomo è ugualmente infelice che nella vostra; dunque la mia dottrina non è più vera della vostra. Ma questa ultima conseguenza è falsa; imperocchè io non pretendo che, felice o infelice che ella sia, l'uomo abbia fabbricata da se medesimo questa società, io non suppongo che prima egli si trovasse in istato di libertà e vi abbia rinunziato. Or qui stà l'assurdo della dottrina che combattiamo: che l'uomo sia infelice nello stato naturale di sua corruzione, qui non ci è nulla di assurdo; ma che *senza niun guadagno* abbia rinunciato alla supposta libertà natia e *ratifichi continuamente* una tal rinunzia, questo sì che è non solo assurdo, ma (mi si perdoni la schiettezza) ridicolo. Se talun mi dice che i carcerati sono in prigione perchè la giustizia ve gli ha rinchiusi, nulla di strano; ma se talun mi raccontasse che essi vi corsero spontanei per timore di essere agguantati dai birri, oh questo sì che abbisognerebbe di gravi documenti a rendere credibile la novelletta. Gli uomini del *patto*

(*) Les sujets donnent leur personne à condition qu'on prendra aussi leurs biens: je ne vois pas ce qui leur reste à conserver. Contr. Soc. l. 1, c. 4, p. 11.

sociale mi sembrano fratelli germani di quel *Gribouille*, che per non esser rubato nascondeva la sua borsa nella tasca dei ladri.

Non basta: nello stato naturale chi mi spoglia sa di mancare apertamente al suo dovere; nel vostro patto egli mi spoglia *a buon dritto* ogni qual volta giudica che lo spogliarmi è opportuno al ben pubblico (*); talchè non solo avrò perduta la forza di resistere ma perfino il *dritto* di dissentire. Onde ragionevolmente osserva il ch. C. di Haller, che se in ogni tempo il ribellarsi fu reo, propagate le dottrine del patto sociale è ormai divenuto assurdo. Se avete rimesso al sovrano (**) *il giudicare* del vostro bene, come potete voi dolervi se egli ve lo fa anche a dispetto vostro? 583 E giustifica ogni oppressione

= Falso, falso: io non ho mai inteso di rimettere a lui il mio giudizio così alla cieca, e quando conosco apertamente violato il patto ritorno nei miei dritti (***). = Voi dunque avete *rimesso il vostro giudizio ritenendovi la facoltà di giudicare!* in verità, comprendo che un tal sacrifizio poteste farlo senza esitare, giacchè, permettetemi il dirlo, avete *venduto il sole di agosto*. E poichè avete facoltà di giudicare la *violazione del patto*, è chiaro che avrete facoltà ancor di rescinderlo? = Qual dubbio? = Or ecco senza fallo il patto il più comodo che mai siasi fatto al mondo: cedere il giudizio e la volontà e le forze riserbandosi il dritto e il potere di giudicare di volere e di fare, egli è questo un patteggiare con somma accortezza; e ben mi sembra che il patto sociale, come è 584 Debolezza del patto secondo le dottrine dei suoi autori

(*) Le souverain *Seul* est juge de cette importance... Tous les services qu' un citoyen peut rendre à l'état *il les lui doit* si tôt que le souverain les demande, Ib. l. 2, ch. 4.

(**) Ristoraz. della So. polit. c. 11.

(***) Burlamac. Dr. polit. P. 1, c. 7, § 22, segg. e prima § 14.

un patto *che non fu* così è un patto *che non obbliga.*

585 Su quante supposizioni egli si appoggia

E sopra di che si appoggia tutta codesta bella invenzione? Si *suppone che* gli uomini furon selvaggi, *che* inventarono il linguaggio e la società, *che* si unirono e fecero il patto, *che* legarono sè stessi in perpetuo, *che* legarono i loro discendenti, *che* i discendenti vollero nella volontà dei parenti, *che* confermarono il patto vivendo in società senza reclamare, *che* i forestieri lo confermano quando entrano nei confini, *che* i vinti lo fanno tacitamente col vincitore (*) *che* l'uomo obbedisce insieme e comanda, *che* dà e riceve, *che* è suddito e sovrano (LXX). Dio buono! quante supposizioni per sostenere il vacillante edifizio! e un tal sostegno è l'appoggio dei dritti e dei doveri i più sacrosanti che tutto debbono stringere in immobile unità il genere umano!

Or basti per adesso questo sguardo con cui alla sfuggita abbiam contemplati gli assurdi di quel funesto delirio: legga chi più vuol meditarvi le belle riflessioni del già lodato C. de Haller (**). In quanto a noi non altro aggiugneremo se non il contrapposto delle dottrine da noi appoggiate sul fatto; e riunite qui sotto in breve epilogo che servirà di conclusione a questa sezione.

CAPO XI.

Epilogo della teorìa dell'ESSERE sociale da noi proposta.

586 L'uomo è na-

Egli è un fatto evidente che viviamo fra uomini a noi somiglianti per natura, epperò destinati tutti

(*) Burlamacchi Dr. polit. P. 1, c. 5, § 8 e segg. e P. 2, c. 3, § 8.

(**) Specialmente il C. 11, del primo tomo.

dal Creatore ad un fine medesimo. Se dunque debbo a me stesso il vero il bene la vita i mezzi di conservarla e di ben conservarla; andrò debitore di tutto questo verso quant'altri a me si assomigliano per natura e meco vivono per qual che siasi fortuita o voluta combinazione. Or il concorrere con altri uomini all' acquisto di un bene istesso è *società;* gli uomini tutti formano dunque una società di uguali fondata sulla identità di natura. turalmente in società

Ma la lor natura è libera; come potranno dunque correre concordi ad un medesimo termine? non altrimenti che guidati da un principio di unità, che ne riunisca gli sforzi verso codesto termine per via concorde. Non può dunque esistere società senza *autorità* che la armonizzi; epperò tostochè in qualche forma uomini si riuniscono a convivere sulla terra, esiste nella lor riunione una autorità naturale, destinata dal Creatore a far sì che nella tendenza al bene essi camminino concordi senza riuscir l'uno all'altro di ostacolo nell'uso dei mezzi ossia dei beni limitati con cui tendono al bene sommo. 587 Ogni società dipende naturalmente da una autorità

A questi beni abbiam noi *dritto;* giacchè *dritto* è il potere *secondo ragione* di conseguire un intento: e la *ragione* che a me accorda il potere di adoprar a tal fine quante forze ho in mano, impone altrui il *dovere* di rispettar l'uso che io ne farò. 588 Si regge con leggi di ugual giustizia

Questo dritto e dovere è in tutti uguale, giacchè nasce da natura uguale; ma le forze non sono uguali in tutti, nè uguale in tutti la assiduità nell'adoprarle: è questo pure un dato di osservazione, da cui deriva una disuguaglianza indefinita, mantenuta dalla uguale *indipendenza;* la quale siccome mi dà dritto a valermi del mio, senza esserne da verun altro disturbato, così mi serba infatti tutti quegli acquisti che, usando lecitamente le mie forze, andrò facendo.

589 Con tali acquisti può l'uomo crescere e le terre e la famiglia e il credito, e divenir potente saggio valoroso sì che altri abbisogni del suo sussidio, e con lui si *associ* per ottenerlo. Egli dalla cui superiorità *di fatto* nasce codesta società, ben può escludere dai suoi beneficî chi non si regola secondo gli ordini da lui stabiliti. Dunque in lui la superiorità *di fatto* produce una superiorità di *dritto*, ed egli diviene depositario di quella autorità che in ogni società dee guidare gli individui al retto uso dei mezzi.

La uguaglianza di giustizia assicurando la disuguaglianza personale, produce la *superiorità*

590 Questa autorità è tutt'altro che il dritto di padronanza tutt'altro che il patrio potere, benchè e nel padrone e nel padre naturalmente si trovi. Il suo principio è nella essenza della società, la sua direzione nasce dal dovere di bramare il bene altrui e di cooperarvi, il suo scopo è il bene comune, la occasione di atteggiarsi in concreto è la superiorità di fatto.

Provveditrice del ben comune

591 Quando ella tanto si avvalora da non avere più superiore in terra, allora ella acquista nome di *Sovranità* o di *Maestà*; e la società che ella governa specialmente se posa in territorio stabile (LXXX) diviene uno *stato*.

Essa può divenire sovranità monarchica o repubblicana

Lo stato può esser formato o dalla potenza di un solo o dalla unione di molti uguali. La uguaglianza individuale di essi fondatori combinata colla loro uguaglianza naturale dà a ciascuno di essi uguale dritto alla autorità sociale. Ma poichè questo dritto non ispunta immediatamente dalla natura ma dalle proprietà personali, egli è chiaro che appartiene a quei soli la cui superiorità personale fondò lo stato. Tutti gli altri sono colla *comunanza* di questi nella relazione di sudditi a superiori, nè hanno verun dritto al governo.

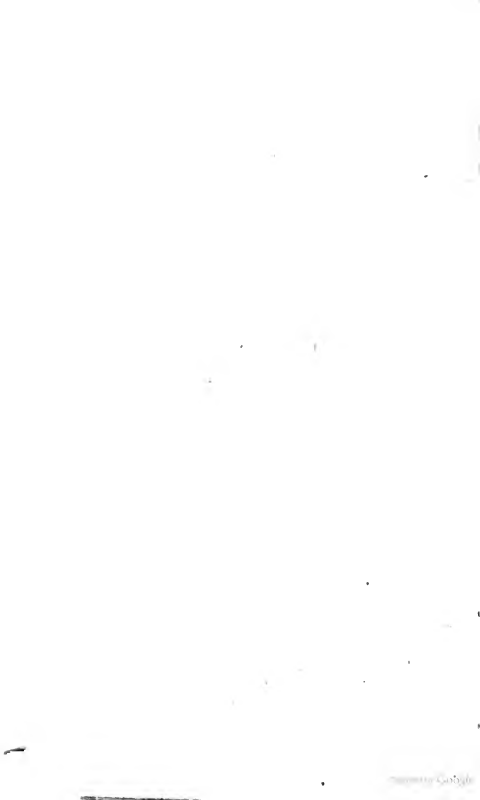
592 Ecco in pochi tratti la teorîa dell'*essere sociale* appoggiata sul fatto e dal fatto parimente comprovata. Esistenza di associazioni d'uomini, riuniti

Paragone della dottrina di fatto

dalla natura, uguali fra di loro nell'*essenza*, disuguali nelle *persone*, liberi nel volere, epperò bisognosi di un principio di unità o naturale o almeno artificiale: ecco i precipui fatti a cui abbiamo applicato l'universal principio del dovere. I risultamenti di tale applicazione sono stati che l'uomo debbe essere governato, e così è di fatto; che chi governa è più forte, e insieme ha l'autorità, ed è così; che i sudditi non sono sovrani, ed è così; che la monarchia non è repubblica, nè la repubblica monarchia, ed è così....

393 Colla dottrina di ipotesi

Paragonate di grazia, saggio lettore, questa teorìa di fatto colle ipotesi del contratto sociale ove l'uomo per natura è libero eppur di fatto è in catene; per dritto è sovrano eppur di fatto è suddito; crea la società, eppur di fatto vi è creato; conferisce la autorità, eppur di fatto non ci ha alcuna parte; ha fatto un patto, eppur non patteggiò; lo ha fatto per assicurar tutti i dritti, e intanto gli ha rinunciati illimitatamente; crede ogni stato repubblica eppure vede delle monarchie; crede tutti gli uomini uguali, eppure ne vede ovunque graduate le classi; crede di dar il consenso, e vede che opera a suo dispetto; crede di dar la legge e vede che la riceve.... Paragonate, dissi, le due dottrine, e giudicate qual delle due sia la più vera: vedremo fra poco qual sia la più utile alla umanità sviluppando nella sezione seguente la teorìa dell'*operar-sociale*.



NOTE

(XXXVIII) Potrà sembrar falso che la società mai non consegnisca appieno il suo intento qui in terra; giacchè tante associazioni or di guerra or di lettere or di commercio ec. giungono realmente a possedere il loro intento o colla conquista di un tal paese, o colla scoperta di una tal verità o col conseguimento di un certo lucro ec. Ma se si rifletta alla natura delle società particolari come appresso verremo sviluppandola, si comprenderà che tutti i fini particolari impropriamente si possono dire *fini*, non essendo se non *mezzi* ad ottenere il *fine vero* la felicità. Ed ecco perchè queste società particolari quando giungono a possedere appieno il loro intento *si disciolgono* da se stesse, e i loro associati applicano ad ottener *felicità* quei *mezzi* che conseguirono colle precedenti riunioni. Che vuol dir questo *fatto?* vuol dire che l'intento delle unioni precedenti non era un vero *fine*, altrimenti il conseguimento avrebbe cagionato riposo durevole nella società (18, 19), ma era solo un *mezzo;* or il mezzo non può essere che un termine di passaggio (17) dunque al momento che la società vi è giunta *cessa* di aspirarvi, e cessa per passar oltre in traccia del *vero fine*. Dunque ella non avea conseguito appieno il suo intento. Ed ecco perchè, ottenuto il fine particolare, ella non riposa, ma perde il legame *particolare;* e cessa di essere *quella tal* società particolare, trasfondendosi o in altre particolari o almeno nella universal società del genere umano.

(XXXIX) Cousin introd. lez. 4, pag. 108 seg. « La ragione umana checchè ella consideri... tutto concepisce sotto la ragione di due idee... Pensa ella alle forme? ella comprende una forma limitata... determinata mensurabile, e un'altra cosa che è principio di questa forma e che non è nè mensurabile nè limitata, cioè all'infinito...... (pag. 114). Ogni vera esistenza, ogni realtà è nella congiunzione di questi

» due elementi, benchè essenzialmente l'uno sia superiore ed anteriore all'altro. Deggiono coesistere perchè dalla lor coesistenza risulti la realtà (*) ».

Le dottrine precedenti (che riduconsi in sostanza alla antica teoria delle idee platoniche (**) toltane la stravaganza di considerarle *realmente* esistenti) faranno comprendere, come speriamo, sotto quale aspetto prendiamo a considerare la società, e combinare le due opposte dottrine, mostrando come la società reale risulta veramente da questi due elementi l'*astratto* e il *concreto*, i quali isolatamente considerati o condurrebbero a rendere la società sì *necessaria* che non se ne potrebbe spiegare nè ammettere la varietà, o sì contingente che tutta dipenderebbe dal fatto umano.

(XL) Così il Wolfio assegna per primo principio del dritto naturale = committendae actiones quae ad perfectionem hominis tendunt = (Inst. j. n. et g. § 43) l'Albertino statum primaevae integritatis (Comp. j. n. orthod. p. 1, c. 1. § 14); il Bodino l'*ordine*, Einecio l'*amore*, Genovesi il *dritto* ec. Tutti questi e tanti altri possono benignamente interpretarsi intendendo del *vero bene* quanto essi dicono del bene in generale. Ma come altrove abbiamo osservato essi peccano ordinariamente riguardando l'*uom* sociale relativamente soltanto a questa vita mortale; onde il bene di cui parlano non è mai *vero*, o almeno non è adequatamente vero.

(XLI) Il ch. C. di Haller, pubblicista insigne di cui dovrò far molte volte onorata menzione, non vorrebbe applicare alla monarchia (***) il nome di *società*, perchè la società, dice, è solo fra uguali: e pel motivo istesso egli disapprova il titolo di *civile* che vi si suole aggiugnere, notando che esso deriva dalla ir-

(*) (V. Effemeridi gennaio 180). Prosiegue qui l'A. introducendosi ad esporre dottrine che direm soltanto *oscure*, giacchè le spiegazioni che egli ha dato al ch. signor professore Mancino tendono a discolparsi dalla empia assurdità della *creazione necessaria* che parea stabilirsi nella continuazione di questa lezione; ma questo non fa al caso nostro.

(**) V. Rogacci: Uno necessario t. I. p. I. c. 15. § 22.

(***) Ristoraz. d. Sc. polit. Introd. c. 6, § 1.

ragionevole applicazione delle forme repubblicane ad ogni umana *aggregazione*. Riconosciamo verissima la sua osservazione intorno al funesto scambio della *aggregazione* umana colla *repubblica;* e dà quanto diremo appresso sarà dimostrato, speriamo, l'essenzial divario delle due forme sociali: ma non ci sembra da riprovarsi il vocabolo *società umana*, giacchè realmente gli uomini sono associati dalla loro natura la quale è *uguale* in tutti; e questa naturale associazione è il principio di ogni altra particolare riunione. Si vedrà fra non molto come questa uguaglianza di natura, lungi dall'escludere le disuguaglianze sociali, ne sia anzi il più fermo appoggio, e la radice. Frattanto trovandosi gli uomini uguali per natura e dalla natura stessa riuniti, il vocabolo *società* è opportunissimo ad esprimerne la congiunzione: giacchè secondo il Valla (1), *socius est par*, *comes minor*, *quippe qui sequitur*, *et ducem habet*. Onde Tullio (2): *ut* SOCIETAS *hominum conjunctioque servetur;* ed altrove (3): *ratio qua* SOCIETAS *hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur*. Col Valla sente il Facciolati (4): *comes minor*, *socius par est: comes euntem sequitur*, *socius agentem adjuvat;* e così pure l'Ambrosio ed altri. Se dunque non può aversi idea di *società* senza *mutui doveri*, nè di *dovere* senza *tendenza ad un fine* necessario (95); e se questo *fine* è per tutti il medesimo; gli uomini considerati relativamente a questo sono veramente *socii qui agentes adjuvant;* epperò il nome di *società* è all'uopo convenientissimo. Tanto più che la *società* detta volgarmente *civile* risulta come appresso vedremo precisamente dal *dovere di società umana*, che potrem chiamare *dovere di umanità* (494) applicato al fatto particolare.

Se non che il citato C. di Haller non avendo ben compresa la natura di sovranità e di sudditanza, confusa da lui con padronanza e servitù (5) dovea neces-

(1) De ling. latinae eleg. l. 4, c. 58.
(2) De offic. l. 1, c. 17.
(3) Ib. c. 20.
(4) Alla parola *comes*.
(5) Rest. introd. c. 5, pag. 25, nota (2). «I principi non governano che i loro proprî affari... e di quelli dei sudditi si brigano solo in quanto hanno rapporto coi loro.»

sariamente riprovar questo vocabolo in cui si stabilisce un titolo di uguaglianza naturale fra superiore e suddito.

(XLII) Dal fin qui detto può agevolmente comprendersi ove stia la radice dell'errore di Hobbes quando snaturando l'uomo ne stabilisce come stato naturale la guerra o almeno la diffidenza; e in prova del suo assunto rappresenta che la reciproca tendenza degli uomini l'un verso l'altro dipende solo dall'amor proprio, non dall'amor d'altrui. « Imperocchè, dice (*), se lo amare altrui fosse *per natura*, non vi sarebbe ragione per cui ogni uomo non dovesse esser amato ugualmente essendo ugualmenle uomo; nè accaderebbe che si amasse maggiormente chi ci onora che chi ci disprezza ». Eppoi conclude: « non cerchiamo dunque la società ma l'esser onorati in società ». La base di tal dottrina consiste come ognun vede nel non conoscere altra *tendenza* che quella della passione; giacchè passioni sono la bramosìa d'onore guadagno ec.; or la passione non è *specificamente* umana; dunque tutta la teorìa di codesto misantropo parte dal non aver idea dell'uom ragionevole.

Se ne avesse compreso la natura avrebbe veduto che le ragioni che fanno preferire una società all'altra sono una circostanza *individuante*, un principio da cui si riduce al concreto quella general tendenza sociale *ragionevole* che porta ad amar l'uomo perchè il non amarlo sarìa *disordine* contrario all'intento del Creatore, il quale volle questo amore poichè diede a ciascuno la natura medesima (314).

Questa tendenza nata dall'amor dell'*ordine* epperò propria specificamente dell'uomo, è ben altro amore che l'amore *commerci causa*, o *offici*, o *animi et hilaritatis* ec., di cui solo ei ci parla; mostrando con questo suo silenzio di neppur comprendere che sia *uomo* e *ordine*. Ma deh che idea poteva aver di *ordine* chi ne ignorava il principio? (**).

(XLIII) Avvertasi a non prendere *la opposizione*

Questi sensi vengono spesso replicati nel decorso della opera, piena del resto di verità e di erudizione.

(*) De Cive l. I, § 2.

(**) Secondo che pare Obbes era ateo (Spedal. Dr. dell'U. L. 1, c. 17, § 22).

relativa per una specie di contraddizione come sembra avere fatto il Romagnosi, che si lambicca il cervello per estrarre dall'amor proprio il *sentimento del dritto* (*) e contrapporlo al *sentimento del dovere*. Vero è che *dritto* e *dovere* essendo i due termini di una relazione sono fra loro in opposizione logica, come sono in opposizione senza odiarsi i due termini *padre* e *figlio;* nascono per altro amendue dalla cognizione e dall'amore naturale dell'*ordine:* la cognizione ne dà la idea, l'amore vi aggiunge quell'affetto che nasce spontaneo dalla cognizione di ogni bene vero, come si osservò parlando del senso morale (88). Ma il Romagnosi era in necessità di ricorrere a codesti lambiccati, perchè come vedemmo altrove, egli avea confuso il *desiderio di sentire* aggradevolmente (piacere) coll'amor del bene (ordine) amor costitutivo della umana volontà, la quale è tendenza ragionevole (30). Ecco d'onde è in lui la necessità di trovare l'amor del dritto nello amor *proprio* mortal nemico dell'ordine; ecco d'onde la necessità di oscurare con immaginarie deduzioni uno dei più naturali sentimenti dell'uomo il sentimento primitivo del *giusto* (VI*). Dice pur bene in tal proposito il Droz. « Un raziocinante sottile può spiegare coll'amor » di sè tutti i moti del nostro animo; ma siccome a » stento vi giunge è d'uopo credere che egli sostiene » una opinione poco naturale. In onta alle sue inge- » gnose investigazioni, la maggior parte degli uomini » crederanno sempre che i sentimenti benevoli (io dirò: » *l'idea e l'amor del giusto*) nascono in noi senza che » sia d'uopo che l'amor di sè li produca ». (Manuale c. 8. pag. 50). L'intelletto è fatto *essenzialmente* per l'ordine pel numero per la proporzione: non ha dunque bisogno di altro interesse per amarlo in sè e negli altri, a dispetto ancora delle proprie passioni (**).

(XLIV) Ed ecco confermato ciò che altrove si disse (101) intorno alla vera origine della autorità, che il Burlamacchi ripone nel *potere sapienza e bontà* di

(*) Introduz. §§ 196. Esiste nel cuor dell'uomo un..... *sentimento o amore giuridico* che sostanzialmente non è diverso dall'amor proprio..... e sembra agire *in ragione inversa del dovere*.

(**) V. Maistre Soirées t. 2, pag 115.

chi comanda. Benchè ogni dritto non sia autorità (346) l'autorità è però un dritto (potere di ordinare secondo ragione (114)); nasce ella dunque dall'*ordine naturale*, come spiegheremo fra poco, e non già da *qualità accidentali* di questo o di quello individuo. E la stessa eterna autorità di Dio non la vedemmo noi spuntare da quell'ordine eterno che forma nella mente divina la necessità delle cose? (116).

(XLV) Non so perchè il dotto ed assennato Roselli se la prenda in tal proposito contro l'Eineccio perchè chiamò imperfetti i doveri che a questi dritti corrispondono. Egli che professa di scrivere la sua filosofia sulle traccie del sommo tra i moralisti dovea pur sapere che anche s. Tommaso ammette debiti men rigorosi di giustizia (2. 2. q. 80).

(XLVI) Ed ecco la soluzione dell'equivoco che fu sul terminare del secolo scorso, come era stato in molte altre epoche di delirio, l'incantesimo di tanti cervelli tumultuanti. = Gli uomini sono tutti *naturalmente* uguali = dicevano essi, e ne deducevano esser *contro natura* tutte le diversità di condizione che fra loro si trovano. Confondeano in quella voce *natura* due idee diversissime che con essa talora indichiamo cioè l'astratto specifico ossia *la umanità*, e l'ordine concreto stabilito dal Creatore nel formar l'universo da cui si conoscono le leggi naturali (112); e dall'essere una in tutti *la umanità* concludeano esser *legge di natura* la uguaglianza individuale. Falso, falsissimo: altro è il dire = tutti gli uomini sono per natura ugualmente uomini = altro il dire = tutti sono per natura uguali (cioè ugualmente grandi belli dotti sani ricchi virtuosi ec.) =. La seconda proposizione concreta è tanto evidentemente falsa quanto è vera la prima astratta. Eppure alla seconda e non alla prima poteva appoggiarsi la loro *uguaglianza;* giacchè essi voleano dimostrare una uguaglianza individuale e concreta *di dritto*, che non potea dimostrarsi colla sola uguaglianza astratta *di fatto*. Tutte dunque le loro declamazioni erano appoggiate su un puro equivoco, confondendo la *natura* ordine dell'universo colla *natura* essenza dell'uomo; e la *uguaglianza* di questa *natura* in tutti colla *uguaglianza* di tutti gli *individui* fra di loro.

Quindi si rileva la verità di una osservazione fatta

dal Cousin (*) la quale, opponendosi direttamente a pregiudizio del secolo XVIII e al preteso sacrifizio fatto nel patto sociale, può sembrare a certuni un paradosso, eppure è una verità evidente. « Dans la société primi-
» tive tous les hommes sont nécessairement inégaux
» par leurs besoins leurs sentimens leurs facultés phy-
» siques intellectuelles et morales: mais devant l'état qui
» ne considère les hommes que comme des personnes
» libres tous les hommes sont égaux, la liberté étant
» égale à elle-même, et le type unique et la seule me-
» sure de l'égalité, qui hors de là n'est qu'une res-
» semblance. c'est-à-dire. une diversité ».

(XLVII) Notisi qui l'equivoco stesso che sopra abbiamo osservato in materia di *uguaglianza* da cui deriva il dritto di *indipendenza*.

Si è tanto parlato della *indipendenza naturale!* ma che vuol dir *naturale?* (**) vuol dir *natia?* nò perchè l'uomo anzi nasce dipendentissimo; vuol dire termine di sua perfezione? neppure perchè l'uomo non giunge mai a *perfetta* indipendenza, e assai di rado alla *imperfetta*. Indipendenza naturale vuol dire soltanto quel *dritto* di regolarsi da sè coi lumi della propria ragione, il quale compete alla *natura* umana *considerata in astratto*. Coloro dunque che colla *naturale* indipendenza della ragione hanno preteso di sostener *in pratica* la libertà di pensare (574) hanno ragionato come ragionerebbe il meccanico se pretendesse applicare *al pratico* le teorie *astratte* della dinamica senza brigarsi degli attriti, della rigidezza di certi corpi, della imperfezione di elasticità ec.

Ma potrebbe obbiettarsi = a che serve dunque la teoria astratta dei dritti e doveri, se non vale in pratica? =

(*) Introd. à l'hist. de la philos. Leç. I, pag. 11, seg.

(**) Il Rousseau che in questa materia accumulò i paralogismi i più grossolani confonde la *indipendenza* colla *libertà* ossia *libero arbitrio*. Renoncer à sa liberté, c'est..... incompatibile avec la nature de l'homme: c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à ses volontés (contr. Soc. l. I, c. 4, pag. 12). Ma una dottrina sì apertamente erronea non merita confutazione, essendo confutata dalla nozione di *libertà* data nella prima parte c. 3.

La risposta è evidente per l'esempio fisico da noi recato: a che serve la teoria dinamica astratta? serve a determinar il concreto applicandola alle condizioni della materia. Così noi, stabilite le condizioni di fatto vedremo spuntarne naturalmente le varie società con tutta la serie dei loro *dritti* e *doveri*. E per fermarci nel soggetto presente, dato che l'uomo è indipendente in *astratto*, ne siegue che ha dritto e dovere di cercar il bene dove *ei conosce* colla sua ragione di poterlo trovar con sicurezza. Fate ora che l'*umanità astratta* venga individuata in *una tal* persona, il cui *intelletto* e altri mezzi di cognizione sieno inferiori, udrete tosto la sua stessa ragione intimarle il dovere di assoggettarsi a lumi superiori, appunto perchè ha il *dritto* e il *dovere* di cercar il vero *con sicurezza*, e frattanto *conosce* che nei lumi superiori potrà più sicuramente trovarlo. Ecco la indipendenza di *natura* divenuta radice della dipendenza *personale*, come pocanzi vedemmo la uguaglianza di natura esser base della disuguaglianza individuale.

(XLVIII) Potrebbe qui forse obbiettarmisi il caso di guerra ove ognuno dei due combattenti ha dritto ad uccider l'altro. Ma questa apparente contraddizione nascerebbe da poca esattezza di idee. Il soldato non ha il dritto di uccidere il nemico se non in quanto la guerra è giusta; e la *guerra giusta* a parlar propriamente non è dritto di *offendere* ma di *difendere*, come altrove si vedrà giacchè anche la guerra *offensiva* non sarebbe giusta se non tendesse a riparar un torto ricevuto; e dritto, non dell'individuo ma della società che maneggia l'individuo come suo membro e stromento. Il dritto di uccidere il nemico è dunque della *sola società* che *giustamente guerreggia;* e questa nell' ordine di giustizia *teoretico* è necessariamente *una* in ciascuna quistione, in ciascun litigio. Potranno talor amendue i litiganti vantar dritti, e forse anche persuadersi di averli, e persuadersene per innocente errore; e allora, per un cotal *dritto apparente*, che nasce dall'ordine *logico* nella coscienza erronea, sarà loro lecito *praticamente* l'urto scambievole. Ma il dritto *reale*, che nasce dall'ordine *delle cose* e non *delle idee*, non potrà mai assistere ad ambe le parti senza una contraddizione manifesta: imperocchè se io ho dritto a ripetere una soddisfazione *perchè questa è voluta dall' ordine* (nel che consiste

il dritto) è impossibile che l'ordine voglia che voi me la ricusiate; altrimenti l'ordine *vorrebbe e dis-vorrebbe.*

(XLIX) Non ci fia però disdetto l'accennare soltanto qualche abbaglio del Romagnosi il quale mena in questo proposito alti schiamazzi contro i teologi che pretendono ergersi maestri di natural diritto (quasi che i teologi dovessero insegnar contro natura (*), ovvero insegnar potessero secondo natura ignorando il dritto naturale) e sostiene essere apertamente assurda perniciosa empia la dottrina di molti che ad un contratto ove il consenso sia stato estorto col timore accordano qualche *validità*, rescindibile però dalla autorità (**). Nelle prove che porta di sì terribile accusa *tralasciato*, dice egli, *l'assai più che potrebbe trarre dalla più recondita psicologia*, si limita a questo.

« Quello che è contro giustizia non può partorir *dritto* » a favor dello ingiusto. Dunque è impossibile che pro» duca *obbligazione* correlativa ». Bastano i primi elementi da noi stabiliti per comprendere che il dritto a sapere il vero, e ad ottener il promesso, e il dovere di mantenerlo non nascono dalla sola reciprocità di chi lo domanda; ma precipuamente dalla essenzial conformità della parola colla volontà, e del fatto colla parola di chi ha volontariamente consentito (370). Dunque, presso i teologi da lui citati, il dritto a favor dell'ingiusto non è *parto della ingiustizia*, ma dell'ordine naturale che passa fra la volontà la parola il fatto.

L'A. che non badò a questo primo principio di ogni *veracità*, riduce il *principio* di valore nelle convenzioni alla sola *uguaglianza di dritto fra uomo e uomo* e dice che la libertà e la cognizione sono soltanto *condizioni*. Dottrina invero un po' curiosa, che il valor degli *atti umani* nasca da altro principio esterno all'uomo, e che l'*uomo* in essi sia *una pura* condizione! Ma gli si trasmetta l'abbaglio; se il valor delle con-

(*) E il comico di questa diatriba è che mentre l'A. da un canto rinfaccia loro l'arroganza di insegnar dritto naturale, dall'altro ne dimostra loro la necessità combattendoli col dritto di natura.

(**) Veggasi in fonte la Introduz. al dr. pubbl. p. 2, § 336.

venzioni nasce da uguaglianza o indipendenza di dritto (la quale a me sembra una pura condizione) il consenso sarà invalido ogni qual volta la uguaglianza o indipendenza non sono pari da ambe le parti, qualunque sia il motivo da cui nasce la disparità. Dunque un povero che vende *per necessità* ad un ricco non dà valido il suo consenso; dunque un timore *anche non ingiusto* impedirà la validità delle convenzioni, giacchè sempre è vero che *res est imperiosa timor.*

Sembra strano all'A. che i teologi accordino all'ingiuriato il dritto di farsi sciogliere dalla obbligazione di sua parola per pubblica autorità; ma perchè? forse perchè la pubblica autorità non può? Sarebbe questo un limitarle eccessivamente i poteri: forse perchè egli intimorito si allacciò? ma perdette egli però il dritto che ha ciascuno a rivendicare qualsivoglia ingiuria presso la competente autorità?

Cessi pur dunque il signor Romagnosi di muover laï sulle sventure che questa dottrina prepara all'uomo onesto, e sui trionfi del brigante. In quanto a me temo peggio assai dalla sua; di cui se il brigante fosse una volta persuaso, sarebbe molte volte incitato a metter il colmo alla scelleratezza uccidendo l'uomo onesto, giacchè qualsivoglia promessa e giuramento di questo non saprebbe fargli sperare nè compenso nè impunità. E finalmente non dee dimenticarsi che la dottrina da lui confutata e svillaneggiata, formò in un pegano, in un Regolo, un motivo sì possente che lo condusse alla morte, e lo rese oggetto di ammirazione a venti secoli *che non sapeano dritto di natura* (del Romagnosi). Basti ciò a mostrare che la sentenza di quei tali teologi che egli impugna non è poi quel prodigio di stolidezza che a lui parve.

(L) Il Grozio, seguito per lo più dai protestanti in tal materia, credette incombinabile cogli altri doveri sociali questa perfetta armonia della parola col pensiero, epperò secondo lo stile dei filosofi di quel tempo cangiò la definizione della menzogna, dicendola (*) *un parlare ripugnante al dritto di colui con cui si parla,*

(*) De jure belli et pacis l. 3, c. 1, § 11. Sermo repugnans cum jure existente et manente ejus ad quem sermo dirigitur.

e si trovò in tal guisa agevolata la morale. Imperocchè da tal definizione inferiva poi non esser menzogna dir delle falsità ad un fanciullo; dirle ad uno che non ne sarà ingannato, benchè possano ingannarsi gli astanti; dirle a colui cui giovano epperò non dispiacciono; dirle ad un inferiore su cui si ha qualche autorità; dirle per salvar un innocente ec. Non può negarsi che, dopo tali dottrine, ci potea a bell'agio dichiarar la guerra alle *restrizioni mentali* (*); chè in verità esse divenivano del tutto inutili, e potea esser sicuro di averne sterminato non pur la frequenza ma perfino la tentazione.

Ma il cangiar definizione è egli un cangiar la natura? partiamo dal fatto naturale: la natura ha fatto l'uomo *parlante* affinchè egli esprima il suo pensiero; lo ha formato *uno* imprimendogli un naturale impulso a conformare l'esterno coll'interno; gli ha impresso un naturale ribrezzo e rossore al farsi *doppio* col mentire; sulla buona fede ha piantate le basi della società. Dunque dire contro ciò che si pensa è contro natura, ed è male in sè, indipendentemente dal dritto altrui: il violare per soprappiù qualche altro suo dritto aggiugne alla immoralità la ingiustizia, ma non costituisce *tutto* il male della menzogna.

Il bene della società che serve di pretesto a tal dottrina è da lei interamente rovinato; giacchè ammesso una volta potersi mentire, il commercio delle intelligenze è divenuto impossibile. E se a dì nostri è sì universale la mala fede lo dobbiamo in gran parte alla favorevole accoglienza fatta alle dottrine del Grozio.

(LI) Stupirà forse taluno che fra gli scrittori di natural dritto venga da noi annoverato il Suarez, giacchè è invalsa in molti la opinione che questa scienza sia creazione dei protestanti Grozio Puffendorf ec. (**). L'abbaglio è nato dal confondere il *crear* la scienza collo *isolar* la scienza. È verissimo che prima delle opere di codesti autori le leggi di morale naturale venivano per lo più (***) insegnate una colla morale cri-

(*) Ib. § 17, n. 3.

(**) Così presso Romagnosi nel primo assunto ec. § 2, pag. 100, il Warnkoenig.

(***) Per lo più io dico, perchè non mancano opere di

stiana dai teologi che ne mostravano accuratamente la consonanza, e per conseguenza la distinzione. In questo essi procedeano secondo un sistema a quei tempi generalmente adottato di non isolare giammai interamente le scienze una dall'altra: sistema a dir vero molto analogo alla natura del *vero* il quale è essenzialmente uno.

Il bisogno di internarvisi colla analisi obbligò forse a poco a poco a dividere in varî rami il sapere umano; forse la superficialità dello studio e il disamore alla fatica crebbe un tal bisogno anche fra i cattolici. Ma presso i protestanti codesta divisione fu di assoluta necessità; giacchè avendo attribuito a ciascun uomo il dritto d'interpretar *colla sua ragione* il vangelo, furono astretti a farsi una morale indipendente dal vangelo, giacchè chi giudica non dee dipendere da chi è giudicato: e la fecero sì bene che il vangelo divenne per loro un libro superfluo. Ecco perchè essi sogliono riguardarsi come i fondatori del dritto naturale: perchè lo isolarono, e lo resero *ateo* dice, autor non sospetto di cattolicismo soverchio, il s. Simon (*).

Ma questo isolarlo è egli stato un bene o un male? Nei protestanti fu un tratto di apostasia; epperò certamente fu male; ma parlando in astratto questo quesito è una applicazione particolare di altro più general quesito che può proporsi in questa forma: è egli bene studiar le scienze isolatamente? Ogni più lieve

dritto naturale, e di dritto politico, quali sono per esempio le due = *de regimine principum* =, una di s. Tommaso, l'altra di Egidio Romano. (V. Villemain cours de litiér. Leç. 14, t. 1, p. 2, pag. 28, 29).

(*) « On peut dire que à toute époque organique le Science a été théologique, puisque c'était dans le temple et par les prêtres qu'elle était cultivée... Elle s'est divisée en science *sacrée* et science *profane* chaque fois qu'on a commencé *à protester*; alors... LA *science* disparaissant il ne restait plus que DES *sciences*. C'est dans un pareil état que se trouvent aujourd'hui les connaissances humaines... Depuis la dissolution du pouvoir spirituel européen *résultat de l'insurrection de Luther* l'esprit humain s'est détaché des vues les plus générales... La science est aujourd'hui *athée* ec.....la science reprendra le caractère religieux.... ec. ». Exposition de la doctr. s. Simon. I année 1828, 1829. Séance 14, pag. 364 e seg.

idea di scienza basta a comprendere che l'analisi giova a penetrare, ma rende falsi i giudizi se poi non venga la sintesi a ricomporre il decomposto. Così per esempio se il matematico dopo aver isolate dalla materia le quantità dello spazio del tempo del moto ec. non tornasse ad applicarle ai corpi, nulla saprebbe di *reale*. Il soverchio della analisi è dunque per sè un difetto.

Ma la scienza almeno della religione non debbe ella isolarsi dalle altre? Chi tiene la religione per una favola insignificante, per un formolario di complimento, per una moda, per un uso di paese che obbliga chi vi nacque come *servo alla gleba*, certamente deve isolarla; ma chi la tiene per verità, e verità connessa colla natura umana come potrebbe egli isolarla? Se la religione ci manifesta gli intenti del Creatore riguardo all'uomo; se l'impulso che spinge l'uomo a compierli è ciò che diciam natura (7) ognun vede che la religione dà all' uomo una cognizione perfetta della propria natura. Ed ecco perchè certi problemi sono insolubili in filosofia senza le nozioni religiose, certe istituzioni sono deboli senza gli stimoli della pietà. Accade qui ciò che nota il Romagnosi in altro proposito (*): vi meravigliate, dice, che l'uomo selvaggio *isolato* non ci si mostri in uno stato nè di perfezione nè quasi intelligibile? qual meraviglia? egli non è destinato per questo stato. Dite altrettanto dell'uomo *filosofico*: vi meravigliate che la filosofia non renda pienamente ragione dell'essere umano, dell'esser sociale: qual meraviglia? l'uomo è destinato a compiere il proprio sviluppamento per mezzo della religione. L'isolarne dunque dalla religione e la metafisica e la morale è tanto assurdo per un cattolico quanto è conseguente e necessario per un protestante.

Dunque l'essere il Suarez un esimio teologo non è ragione per cui non debba mirarsi come un profondo filosofo politico.

(LII) Una mente un po' metafisica potrebbe forse bramare di penetrare ancor più addentro il principio primo di questa gran legge morale che forma la base di tutto l'essere sociale. Che nel cuor dell'uomo ella sia scritta a caratteri indelebili egli è *un fatto* evidente; testimonio ne è la indegnazione che si desta in ogni

(*) Genesi del dr. penale. §§ 105 segg.

cuore al veder *disuguagliati* dall'uomo coloro che erano e per natura umana e per individual condizione fra loro uguali o all'opposto ragguagliati i disuguali. Ma questa indegnazione del cuore suppone una apprensione di sproporzione nella mente (29); questa sproporzione apparisce evidente in una aperta ingiustizia, ove a torto si toglie altrui ciò che egli non vuol rinunziare: ma come ne sorge la idea quando un donatore, per esempio, con gratuita generosità dona senza nulla richiedere? Egli rinunzia qui ad ogni compenso, e frattanto il senso morale lo vuol compensato, e sembra protestare in favor suo contro la stessa sua generosità.

L'arcano di tal sentimento consiste, se mal non mi avviso, nella prima radice di ogni nostra nozione che è l'idea dell'*essere*. L'essere può riguardarsi e nella sua origine e nelle sue comunicazioni. La *prima* origine è l'Essere creatore; verso il quale gli esseri creati stanno perpetuamente in relazione di necessaria dipendenza (209); ma esso partecipò alla sua creatura in certo grado limitato il divenir essa pure *origine secondaria* di altri *esseri*, questi hanno dunque una cotale dipendenza da lei, come ella dal suo Creatore; e tanto è maggiore questa *dipendenza* quanto più *vera origine* ella è del nuovo essere che ella produsse. Quindi è che la creatura ragionevole e *libera* essendo origine più efficace, viene da noi riguardata come più giustamente *proprietaria* di ciò che ella produce; e questo suo dritto nasce *non dalla volontà* che ella ha di possederlo, ma dall'ordine di dipendenza necessaria che passa fra la causa e l'effetto; ordine che alla ragione presentasi sotto forma di proporzione *necessaria* e dalla umana volontà del tutto indipendente. Quindi, benchè questa rinunzi ad ogni suo dritto, la ragione protesta che il *bene-fatto* (benefizio) è cosa del *bene-fattore* e ne dipende necessariamente, e dee tornare a lui o in sè o in equivalente. La riconoscenza è dunque un dovere di ordine puramente morale; epperò inalienabile per chi usa ragione; mentre il ricambio lucroso è fondato sulla necessità di mezzi materiali la quale può non esistere nel donatore, epperò un tal ricambio può essere da lui rinunziato.

(LIII) Che la sensazione non si operi nell'organo sen-

sorio, ma nel cervello (1), che i colori non sieno nei corpi colorati (2) questi erano dogmi nel secolo scorso adottati, e sostenuti talora con acerbità accanita; e guai a chi avesse voluto porre in dubbio questi articoli di fede cartesiana. In prova che l'*anima* negavasi nell'*animato*, basterebbe rammentare la ipotesi cartesiana intorno ai bruti (3) ma chi comprende che voglia dire *animato* e *vivente*, comprenderà insieme che nella dottrina cartesiana anche il corpo umano non potea dirsi *animato*: esser *vivo* non è lo stesso che esser *mosso*; la vitalità è un principio *intrinseco* dell'essere, il moto un principio *estrinseco* dell'*operare*. Or l'anima del Cartesio, rinchiusa nella glandola pineale null'altro facea sul corpo se non che *muoverlo* (4): il corpo

(1) Haud satis scio an revera manus habeam: *id tantum novi* quia illo temporis momento quo manus movere mihi videor excitantur quidam motus in quadam cerebri mei parte quae ut fertur est sedes sensùs communis. Malebranche. Illustrationes cap. 10, de inquisit. verit. T. 2. pagina 225. Edit. Genevae De tournes. 1755. *Id tantum novi!* Chi crederebbe che giunga tant'oltre l'immaginazione ipotetica? Questa anzi è la sola cosa che io non conosco: *id tantum non novi.*

(2) Oculi nostri repraesentant colores in superficie corporum..... certum tamen est omnes illas qualitates non esse extra animam quae illas sentit. Ib. pag. 224.

(3) Evellendum praejudicium quo praeoccupati sumus circa bestiarum sensum... ostendendum eas non nisi machinas esse manu supremi Artificis fabrefactas. Clerselier in praefat. ad Cartesii tractatum de homine: edit. Elzevir 1677.

(4) Naturales et vitales functiones, sed insuper animales, hoc est spirituum animalium musculorum nervorum ec. motus, quatenus a cogitatione aut a voluntate nostra non pendet,... in aliquo automato concipi haud aegre possunt. Id. in notis ad c. 2, partis primae pag. 5.

Consideramus mortem nunquam accidere vitio animae sed solummodo quod quaedam ex principalibus partibus corporis corrumpitur, et judicamus corpus hominis viventis differre tantum a corpore mortui, quantum differt horologium cum recte dispositum est et habet in se principium motuum, ab eodem horologio cum rumpitur ec. Cartes. de pass. anim. P. 1, art. 6. Amstel. ed. Elzevir. 1677, pagina 3.

dunque non era animato. V. chi vuole intorno a queste materie il Bérard: Doctrine des rapports du physique et du moral, da cui è estratto un passo della nota XXXII nel primo tomo, analogo alla materia presente, confermato ivi da altri fisiologi.

(LIV) Nasce dalla distinzione e dal paragone di queste nozioni una conseguenza che vien posta dal fatto perpetuamente sotto gli occhi nostri, senza che sia forse da molti avvertita, anzi se si esprima nella forma di paradosso apparentemente contraria al comun pensare. La conseguenza è questa = il servo è naturalmente uguale al padrone, ma il suddito è naturalmente inferiore al superiore =. Questa proposizione, sa di paradosso, perocchè d'ordinario la dipendenza del servo riguardandosi come vile sembra degradarlo assai più di quella di suddito. Frattanto però chi può negare che il servo patteggiò col padrone da uguale, da uguale ne pretende gli stipendi, da uguale può sotto le condizioni *convenute* o rimanere o congedarsi? (*) mentre il suddito obbedisce per dovere inevitabile, e da lui per lo più non voluto non scelto. Ma appunto per questo è più vile la condizione di servo, e questa stessa viltà conferma i nostri principi. Imperocchè ciò che nasce da natura non avvilisce ma perfeziona; la dipendenza dunque del suddito non può essergli *per sè* di alcun disonore. Ma la dipendenza del servo non essendo necessità di natura sembra degradarlo, e può talvolta imprimergli qualche nota di infamia tanto più che *coll' esser di servo* egli tende non al proprio ma al bene del padrone.

E questa medesima considerazione ci può spiegare in che consista la *vera dignità dell'uomo*, di cui tanto si parla dagli autori del contratto sociale, che non cessano di millantarla e poi di avvilirla. L'uomo che obbedisce *all'uomo* si avvilisce, perchè si fa dipendente dal suo uguale; or l'essenza della ipotesi di patto sociale consiste *presso i sofisti* (563) precisamente nel produrre una autorità *tutta umana;* ella dunque degrada l'uomo malgrado tutte le finzioni con cui pretendono colorirla (**) dimostrandogli poi *che egli obbedisce* solo *a se stesso* (vedi là nota LXX verso il fine).

(*) V. Romagnosi assunto primo ec. § 18, pag 162. seg.).

(**) Lo Spedalieri impiega in tal dimostrazione tutto il

All'opposto nella nostra teoria poichè necessità di natura è l'ordine epperò la dipendenza sociale, l'uomo obbedisce non all'uomo, ma alla natura e al suo Autore. Verità filosofica espressa dal Divino Legislatore del Cristianesimo con quella sì concisa e sì profonda sentenza: *chi vi ascolta mi ascolta, chi vi sprezza mi sprezza.* Sentenza che sublima lo stato del suddito a conversar coll'Altissimo, mentre assicura l'ordine sociale sulle basi dell'eterna sapienza e dell'Essere necessario (117).

(LV) Il Gallo che smarrisce innanzi a Mario suo generale, Alfieri appiè di Carlo Emmanuele IV, suo sovrano, l'entusiasmo dei Francesi pei loro principi anticamente, e a dì nostri pel non loro Bonaparte, per cui correano sì lieti a certa morte, e tanti altri fatti di simil tempra, mostrano qual sia l'istinto del suddito verso il sovrano. Indarno vorrebbero opporsi le avversioni, l'odio dei repubblicani ec.; queste apparenti anomalie, queste epoche di delirio mostrerebbero *al più* che l'uomo può *talor* traviare, ma non mostrerebbero che l'amor reciproco fra sovrano e sudditi non sia istinto di natura, come è *bisogno* della società.

Che se dopo l'istinto di natura voi consultate la storia, vedrete nel fatto che l'istinto è conforme alla ragione, giacchè d'ordinario il poter sovrano non nacque e non crebbe se non perchè fu benefico: e sebbene potè essere poscia abusato, pure l'abuso fu ordinariamente posteriore alla influenza benefica. Così noi sappiamo che nel popol santo il poter sovrano fu prima in mano al suo liberatore e legislatore, poi agli eroi che spezzarono le sue catene e ne furono i giudici; finchè bramoso di assicurarsi da nuove schiavitù *implorò per grazia* un Re. La colonia Albana che fondò Roma volle governo simile alla sua madre-patria, *perchè avea a lodarsene* (**). In Grecia la dignità regale nacque pei Temosfori che la incivilirono (**). Presso gli Unni coloro a cui la nascita dava dritto alla dignità suprema soleano riguardarla

§ 3 e 4 del c. 13, lib. I, dei dritti dell'uomo. « Come » possono trasferirsi dritti *inalienabili?* Questa seconda dif- » ficoltà è un'altra illusione... Son io che obbedisco ed io » che comando: io sono il suddito ed io il principe ec. ».

(*) Dion. Alicarn. l. 1.

(**) Pouqueville St. d. Grecia (nell'Universo) pag. 6 e 7.

come un peso (1). In Ispagna in Portogallo in Sicilia divennero re coloro che liberarono quei popoli dai Saracini. In Francia i d'Heristal avean regnato coi benefici prima d'ottener la corona; in seguito il celebre « Suger preparò i cangiamenti legislativi in modo che » i sudditi stessi furono i primi a desiderar aumentata » la possanza dei re che proteggeva il popolo (2) ». E se più tardi « le cause riservate al Re si moltiplica» rono ciò avvenne perchè ognuno volea essere giu» dicato dal santo re Luigi (3) ». Nè altre furono le arti con che ebbero poter più assoluto Filippo il Buono in Borgogna, Cosimo e Lorenzo de Medici in Firenze, e gli Oranges in Olanda, e il Wasa in Isvezia... Insomma il principio ordinario della autorità sovrana è la beneficenza o già sperimentata o almeno sperata. E il colonnello de Weiss che, dopo tanti altri, ci afferma (4) magistralmente esser probabile « d'après l'histoire et » la connaissance de l'esprit humain, que la plupart » des états furent *fondés par la force* » pare che conoscesse poco non solo la *storia* e lo *spirito* umano, ma perfino il *corpo;* giacchè chi non vede, anche senza essere colonnello, che *la forza* presuppone la *associazione?* Qual è quell'Ercole che senza aver sudditi *volontarî* possa violentar *le masse?* La storia dunque e la cognizione dell'uomo così morale come fisico è qui di accordo colle teorie metafisiche per mostrarci che la società e la autorità sono parto di natura non di violenza; e che la violenza usata contro una società presuppone un'altra società già esistente.

(LVI) Il signor Cousin nella sua introduzione alla Storia della Filosofia lezione 5 dimostra che nella natura rinviene il filosofo immagini ammirabili dell'ineffabil mistero, primo arcano della credenza cattolica, il mistero della adorabile Trinità. Non è proprio del l'opera nostra d'esaminare quanto sieno ortodosse le dottrine di quel profondo, ma troppo libero specolatore;

(1) Müller t. I. pag. 304.
(2) Ivi pag. 569.
(3) Ivi pag. 624.
(4) Principes philosophiques politiques moraux par le colonel de Weiss. pag. 105 Onzième édition. Bruxelles 1828 chez de Mat.

ci giova qui l'ammettere ciò che esse hanno di vero, vale a dire trovarsi nella natura ovunque impresso un qualche vestigio di sì incomprensibile arcano; *vestigio* che se *per sè solo* non ci rappresenta al vivo quell'Essere infinito da cui in lei fu stampato; ci rende però evidentemente credibile, e direi quasi intuitivamente visibile la verità di questo mistero, tosto che dalla inestimabile sua bontà ci viene colla rivelazione manifestato.

Nella società, capo d'opera del Creatore, ben dovea, più che in molti altri esseri naturali, scintillar vivace la luce di quel vestigio divino essendo ella l'immagine della eterna società formata in un esser solo dalle tre divine persone; e questo appunto ravvisa ogni savio nelle due persone sociali e nella intima e necessaria congiunzione che un esser solo ne forma. Nella prima persona sociale, *origine* da cui spunta come dimostrammo, tutto l'essere sociale e in cui risiede la *forza*, noi ravvisiamo il padre detto dai santi padri fonte ed origine della Divinità; al quale essi attribuiscono particolarmente le opere di *potenza*. Nella seconda persona sociale che *ordina* reggendo gli intelletti e muovendo le volontà, noi ravvisiamo il Verbo per cui tutto fu *ordinato* essendo egli sapienza del Padre. Nella congiunzione delle due persone sociali che, come vedemmo, è naturalmente l'*amore* (447) (benchè le teorie incomplete dei pubblicisti protestanti e di molti o cattolici o naturalisti distruggano questo sacro nodo soavissimo) viene evidentemente raffigurata la terza persona della *Triade proto-tipa;* persona che non ha nome suo proprio ma prende qual proprio il nome di tutto l'Essere divino che è *Spirito Santo;* appunto come nella *Triade effigie* il nome *società* proprio dei due principî sociali congiunti significa eziandio in astratto la lor congiunzione. A noi non appartiene lo svolgere questi cenni; ma i dotti per cui principalmente scriviamo, gradiranno, se cattolici sinceri, vedere in tal guisa stampata in faccia alla figlia la fisonomia paterna; i miscredenti, se mai ci leggessero, capiranno almeno che il credente cattolico è ben lungi dall'abbracciar mistero senza comprenderne i termini (240); che anzi i misteri stessi i più astrusi son nuovi raggi di luce a chiarire non pur il soprannaturale ordine della fede, ma anche il naturale della filosofica specolazione (Vedi sopra LI).

In fatti il miscredente, quando sia giunto, ove *Ragione* ci condusse, a discernere i tre elementi sociali, conoscerà i principi della società, conoscerà che ella ha, oltre questi principi (*essenziali nella sua natura, ma contingenti nella sua esistenza*) ella ha, dico, un Creatore da cui ricevè l'esistenza. Ma se vaghezza lo prendesse di poggiar più alto col volo, e interrogare l'Eterno perchè di questi tre soli elementi volle egli formare il suo capo lavoro qui in terra; qual altra risposta ne avrebbe egli per bocca della ragione se non che = *così è il fatto, perchè così* VOLLE *il Facitore* =. Ma il cattolico scorto dalla sua ragione al santuario della fede vede splendervi allo scintillar di sua fiaccola la prima causa che nel triplice esser sociale stampò se medesima; e ode rispondersi che = *così è il fatto perchè così* È *il Facitore* =.

Altro non picciolo vantaggio ricava un filosofante cattolico dai paralleli che egli stabilisce fra le teorie dimostrate colla sua ragione e le verità rivelate dalla sua fede; ed è una robusta conferma della aggiustatezza con cui ragionò.

La materia che abbiam fra le mani ce ne porge un bell'esempio. Dimostrammo pocanzi esser l'*amore* il vincolo sociale; nel dimostrarlo non prendemmo certamente le mosse dal mistero della Trinità; chè poco saria filosofico il dire la società esser congiunta da amore perchè da amore è congiunta la Trinità. Ma poichè dai principi naturali siamo stati condotti a tal verità, come non allegrarci al vederla coerente col più sublime dei nostri misteri?

(LVII) Avremo occasione altrove di applicar questa regola universale. Frattanto a chiarire la mia proposizione basta ricordare la smania di certi pubblicisti che fabbricano costituzioni ad uso di popoli da loro non mai conosciuti. Era conosciuta da Platone Siracusa: pure quando « gli amici di Dione gli scrissero per pro» porre loro una forma di governo, e il filosofo pro» pose tre re, un senato, una assemblea, un magi» strato ec.... *Ciò non ebbe e forse non potea aver* » *luogo* » dice lo storico Palmieri (*). Or che sarà di certe *Utopie* scritte da penne assai men capaci di quella

(*) Stor. di Sicilia c. 8, pag. 169.

che ebbe titolo di *divina?* Qual proporzione possono avere codesti sogni colle società a cui sono destinati? Ogni società ha dei dritti dei bisogni dei doveri delle abitudini ec. da cui dee spuntare ogni suo operare; come potrà dimenticar di botto tutta la sua esistenza anteriore per adattarsi alle idee di un filosofo che nel suo gabinetto detta leggi ad un essere ignoto? Ottimamente al nostro proposito osserva nella sua storia degli stati uniti il signor Roux de Rochelle che la costituzione scritta da Locke per la colonia della Carolina nel 1662 « bisognò ben tosto modificarla quando » si ebbe assoggettato alla sperienza la astrazione delle teorie (*) » All'opposto il saggio Guglielmo Penn nella sua Pensilvania dopo aver assicurato agli abitanti *i loro antichi dritti...* è difficile, diceva, disegnare un buon governo, *ma tale può renderlo l'esperienza.* Il medesimo Roux de Rochelle parlando delle costituzioni delle varie provincie unite al momento della insurrezione « ciascuna delle provincie, dice, fece entrare nel- » l'organizzazione del governo ciò che si potea conser- » vare delle istituzioni precedenti... Le stesse leggi » di Inghilterra... continuarono ad esser valide sotto il » nuovo governo, e la rivoluzione *fu resa facile perchè* » *non iscommovea le antiche basi* della società (**) ». Onde quella smania frenetica che indusse la Francia sotto il governo del filosofismo a volersi dividere da tutto il passato, a demolire ogni avanzo non dico della religione del governo delle leggi dei costumi, ma per fino della topografia, e del calendario antico, fu un guerreggiar di Titani, che non potea parar ad altro che ad accumular ruine, e a sparger sangue. E appena un braccio robusto arginò quel torrente di furore e di sangue, la Francia si affrettò a rannodar le sue sorti alle sorti delle età trapassate, e così soltanto potè aver tregua dalle sue sciagure.

Bastino questi cenni storici a mostrare col fatto la verità di questo teorema fondamentale, che *ogni società è un risultamento di fatti anteriori:* se volessimo svilupparlo più a lungo dovremmo tôrre in mano la

(*) Traduz. di Falconetti. Venezia. Antonelli 1839, pag. 66.
(**) Ivi pag. 510.

storia universale e mostrare in ogni società novella gli avanzi della antica, in ogni società invecchiata i germi di altra novella. Eseguir insomma per ogni popolo ciò che sul popolo romano ha lavorato il Niebuhr: « C' est » dans l'auteur allemand qu'il faut voir la société ro» maine *se former du mélange de plusieurs peuples* » *avec des droits divers*. C'est lui qui, par des exem» ples pris à la Grèce ec... nous fait comprendre bien » des choses de l'histoire romaine, sur les quelles on » passait sans y regarder ». (Villemain. Cours de littér Leç. 14. pag. 18).

Non vogliamo però tralasciar di accennare una altra importantissima conseguenza che scende da questo teorema; ed è che somma stoltezza saria di uno storico di un critico di un filosofo che prendesse a ragionare intorno ad una società, il volerla giudicare *nelle positive sue istituzioni* coi dritti e coi principî dati *dal fatto* ad una altra società. Ogni società è una *persona morale*, e la persona morale come la fisica ha un *essere specifico* e un altro *individuale:* lo *specifico* determinato da leggi universali dee trovarsi in tutte un medesimo, l'*individuale* dee variare secondo che variano i fatti. Dunque chi vuol di questo essere individuale portar retto giudizio (giudizio che molto poi può influire sul rimanente) dee colla fantasia e col pensiero trasportarsi ai tempi (*) di che discorre o scrive; e così e non altrimenti potrà giudicar rettamente dell' operar sociale delle istituzioni pubbliche dei doveri e dei dritti ec. In quella guisa appunto che rettamente non giudica il medico se non riguarda oltre il tipo generale della malattia anche la individualità dell'infermo. Veggasi in tal proposito il bell'articolo inserito negli annali di scienze religiose di Roma vol. XI, fasc. 33 (1840), sulla storia d'Innocenzo III, per Feder. Hurter.

(LVIII) Mentre era sotto i torchi questo secondo vo-

(*) On voit qu'il (Voltaire) n'a pas vécu par l'imagination dans les temps qu' il décrit.... Tous ces personnages dont il parle sont figures mortes ec. (Villemain: cours ec. T. I, p. 2, leç. 16, pag. 120). Ce qui manque à son ouvrage c'est là chose même qu'il promettait, la philosophie, c'est-à dire le jugement impartial de toutes les époques (ivi pag. 130).

lume della nostra operetta comparve nel giornale di statistica un articolo, opportunissimo a confermarci nelle idee che finora abbiamo appena abbozzate, e che domandano nel terzo volume di molte dichiarazioni. L'articolo è dettato del ch. signor Francesco Perez il quale da vero filosofo stabilisce la idea normale del *perfetto civile* non doversi ripetere se non dalla proporzione dei mezzi al fine, giacchè, come egli osserva egregiamente, la idea di *bontà* è *una idea* (parliamo degli esseri creati) *una idea di mero rapporto... la attitudine del mezzo al fine la costituisce*. Ci stimiamo felici di esserci in tal principio fondamentale sì perfettamente incontrati con un tal pensatore, avendo (308) dedotto appunto dalla tendenza al fine la prima idea qui abbozzata della social perfezione, come altrove del bene in generale(16).

Ma nel rendere all'egregio A. questo tributo della nostra ammirazione non ci crediam vietata una qualche osservazione che tende a dare alle stesse sue dottrine maggior lume ed ampiezza e forse anche maggior realtà. Filosofo come egli è, epperò uso a considerar gli obbietti in tutta la loro estensione, egli non niegherebbe certamente ciò che nel primo volume abbiam dimostrato, la scienza dell'*uomo* non poter esser perfetta, se non lo considera in *tutto* il suo *essere:* il suo *essere* non andar circoscritto a pochi anni di vita: la scienza dell'uomo non poter dunque essere perfetta se non ne ricerca i destini al di là della tomba. E là infatti si ricercano oggidì, non pur dai cattolici ma dai filosofi miscredenti eziandio, le soluzioni di molti problemi, che entro i limiti del nostro mondo riescono e tormentosi e insolubili (*).

Or se questo è lo scopo della scienza *specolatrice*, egli è evidente questo pure dover essere il principio della scienza *pratica* la quale come avverte il ch. A. presuppone la prima, e ne adotta come norme direttrici i teoremi. Ond'è che a dare una giusta e adequata idea del *perfetto* civile è assolutamente neces-

(*) V. Damiron philos. in varî luoghi; e nella storia pag. 130. La psychologie *n'a rien plus à coeur* que d'arriver par des recherches consciencieuses et suivies à des principes qui constituent un véritable sistème sur la nature morale et *la destinée* de l'homme.

sario considerare le relazioni sociali in tale ampiezza che abbraccino anche quel termine estremo in cui solo trova perfezione la *idea dell'uomo*.

Studiata sotto tal punto di vista la perfezione sociale parmi presentare dei risultamenti alquanto diversi da quelli che l'A. ha sviluppati, e senza abbandonare quella sua bella e veramente filosofica idea (§ V.) che ripone la *perfezione* nella *proporzione fra gli intenti e i poteri*, aggiugnervi un termine costante che assegni loro una qualche misura e realtà, dicendo perfetta la civiltà in quelle società ove *i poteri sono proporzionati agli intenti*, E GLI INTENTI REGOLATI DALLA ONESTA'.

Eviterassi in tal guisa uno scoglio in cui parmi aver urtato il ch. A. declinandone un altro: egli volle abbattere e la gratuita determinazione di uno *statu quo* di un tipo immutabile di civiltà e il pregiudizio di tanti che pigliano per norma del *perfetto civile* il proprio loro secolo, senza avvedersi che tal norma sarebbe sproporzionata, e ai secoli antichi perchè troppo sviluppata, e ai futuri perchè troppo scarsa (§ VIII). La osservazione è giustissima; ma che ne deduce l'A.? Ne deduce che « *Roma nascente* ove... i padri legislatori » sacerdoti capitani; gli altri costretti ad arare i campi » a ritrarne appena il vitto, a soggiacere sotto il peso » delle armi: i primi contrarre nozze civili, agli altri » concessa solo la venere naturale... Da un lato padro- » nanza personale reale familiare morale civile, dal- » l'altro nulla; da un lato intelligenza volontà potenza » in certo modo sviluppate, dall'altro lo stupore di ser- » vitù ec. ». Si questa Roma nascente « *questa società* » *per quel tempo è perfetta!* Che la vagante indipen- » denza del Beduino e la raffinata convivenza dell'Eu- » ropeo » saranno due stati di civiltà uguali se avranno ciascuno ciò che bramano (§ VI). Queste conseguenze all'A. medesimo presentavano un non so che di ripugnante al *buon senso* contro cui ha dovuto armarsi egli stesso con un atto di fede nella sua *logica:* atto di fede che forse non tutti i suoi lettori avran coraggio di ripetere (*).

(*) Ove anche per legittima conseguenza ciò derivasse, io non uso a spaventarmi dei risultati di un principio lo.

Or se alla sua legge di *proporzionalità* egli aggiungerà la nostra legge di *onestà*, egli è chiaro che questa conseguenza svanisce in quella parte che al *buon senso* ed alla *onestà* ripugna, e sussiste per quella parte che riguarda il material progresso delle scienze delle arti della industria; e ugualmente *civile* potrà dirsi, se abbia e sieguа leggi proporzionate allo sviluppamento, la Firenze di Dante e quella dei Medici, la famiglia del Patriarca attendato in Mambre, e quella di Luigi XVI. nelle Tuileries.

Un altro inconveniente verrà ad evitarsi non meno funesto alla società che alla virtù, ed è la mutabilità delle *idee di giustizia* dedotta dall'A. medesimo in conseguenza dei suoi principî « Immaginate, dice egli, » che a poco a poco lo stato di intelligenza di volontà » di potere (nella plebe...) si vada allargando, e tenda » a ragguagliarsi ai padri... ecco impegnarsi una lotta » ostinata fra una classe gelosa degli antichi *dritti* » *che già più nol sono*, e un' altra avida di esercitare quelli che *pria non avea*, e che ora ha acquistati ec. ». Ecco che dal *conoscere volere* e *potere* è nato il dritto di insurrezione tribunizia, e di sovvertire l'ordine dello stato.

Se all'opposto colla *proporzionalità* dei poteri e degli intenti, sacra rimanga ed inviolabile la legge del giusto e dell'onesto, si comprenderà che nè in Roma nascente fu giusta la oppressione, nè in Roma crescente fu giusto il tumultuare: si comprenderà che Roma nascente saria stata più felice sotto patrizî meno duri e nteressati, Roma crescente più tranquilla con tribuni meno inquieti ed arroganti.

Anche la idea di *felicità umana*, ridotta nel § IV. ad una *serie di bisogni soddisfatti*, prenderà sotto l'influenza della *onestà* un aspetto meno materiale epperò più retto, e più costante, giacchè non dipenderà solo dagli *intenti*, ma anche dalla loro *onestà*. A ben comprenderlo si noti che il solo bisogno *assoluto* dell'uomo secondo queste leggi dell'*onestà è l'ordine* e la *verità*: gli altri tutti sono *accessorî* che aggiungono eccitamenti momentanei, e, soddisfatti che sieno, mo-

gicamente provato assentirei francamente (Giorn. Statist. fasc. 14, pag. 201, anno 140).

mentanei appagamenti; ma non possono costituirne la essenzial felicità (19 20). Dunque la essenzial felicità dell'umana società è una: l'ORDINE MORALE. Il rimanente è felicità accidentale, che può non esservi senza che l'uomo pur se ne avvegga. Ed ecco in tal guisa ridotta ad una *idea reale* la verità dal ch. A. adombrata, che potea a prima vista aver l'aria di paradosso, la verità, dico, della *uguaglianza di civiltà* in due società l'una rozza l'altra sviluppata. L'essere felice nella idea dell'A. sarebbe una semplice *apprensione immaginaria:* il selvaggio *si crede* felice con *una pelle una tana un rozzo cibo* (§ IV.) dunque è felice se può averli: l'europeo *crede* necessarî palazzi livree cocchi ec. dunque se non gli avrà sarà infelice. Ognun vede che in tal sistema il più pazzo, degli uomini ben potrebbe essere talora il più felice se si credesse essere ciò che essere vorrebbe, ma che veramente non è (*).

All'opposto, stabilita la idea di felicità nell'ORDINE, l'uomo può ottenerla in ogni grado di incivilimento purchè proporzioni gli intenti e l'uso dei mezzi che egli ha alle leggi dell'ordine ossia alla *onestà*. E l'ordine essendo un bene universale eterno costante, si potrà a tutto rigore affermare che la società rozza quando è ordinata è felice quanto la società la più colta, perchè possiede l'*essenzial* suo bene.

Dunque, concluderemo col ch. A., lo sviluppo possibile dei poteri esistenti diretto dalle leggi dell'ordine acchiude la idea normale del *perfetto civile*, purchè per altro l'*ordine* si riguardi in tutta la sua ampiezza, talchè assicuri non solo l'adempimento degli intenti ma ancora la loro onestà.

Ma avvertasi che codesta *idea normale* se ci dà la *nozione essenziale* del *perfetto civile*, ancor però non arriva a svilupparla in tutta la sua *estensione;* la quale estensione dee pur contemplarsi dalla *statistica* se ella vuol mirare a quella perfezione che dovrebbe sforzarsi di conseguire. Nella teoria che abbiam dedotto dalla idea di *società*, e con cui abbiamo stabilito la base del *perfetto civile* nella perfezione di *unità* e di *efficacia*, ogni lettore attento potrà vedere un germe che

(*) Tal sarebbe per esempio quel pazzo che si credea d'essere il sovrano.

qui brevemente svolgeremo per dar alla materia per quanto in una nota è possibile uno sviluppamento adequato.

Se la perfezione della *unità* è un elemento di perfezione sociale (455) quanto più perfetta sarà l'*unità*, tanto sarà più perfetta la *società*. Or la *unità* tanto è più perfetta quanto più abbraccia ed unisce; onde il perfettissimo UNO, l'UNO infinito tutti abbraccia gli esseri a cui si comunica; e fra le *unità* create quelle riguardiamo come più perfette che in un semplice essere uniscono maggior numero di *forze* di *facoltà* di *elementi* ec. Così una verità *universale* e *scientifica* si riguarda come più nobile di una verità *storica* e *particolare;* l'anima dell'uomo come più nobile di quella dei bruti ec. Per questa ragione sarà tanto più perfetta la *unità* sociale quanto sarà più numerosa (in parità del rimanente) la società. In fatti quanto la società è più numerosa, tanto più vaste sono le imprese a cui può distendersi; epperò la società domestica suol riguardarsi come più perfetta della sol coniugale, la politica della domestica.

Se dunque esiste un tipo perfettissimo di *estensione* sociale, egli è chiaro che la statistica ad ottenere con perfezione il proprio intento colà dovrà drizzar le sue mire e i suoi passi. Or egli è chiaro ugualmente che il *maximum* della naturale estensione nella società umana consiste nella associazione di *tutti* gli uomini. Questa è dunque *nella estensiva sua ampiezza* la compiuta idea del *perfetto civile.*

E notate che la tendenza della natura umana a questa perfezione di *estensione*, dimostrata da noi con principî *metafisici*, ci viene fisicamente confermata dalla osservazione *del fatto* L'individuo tende a propagarsi *in famiglia*, la famiglia a svilupparsi *in città*, le città a riunirsi in *istati* (*). Gli stati nascono angusti e si vanno a poco a poco dilatando e a misura che si dilatano sentono il bisogno di confederarsi, e di stabilire relazioni ognor più vaste. Così leggiamo esser cresciuti

(*) Il corso dell'incivilimento ci mostra tantosto le sue quattro grandi divisioni di *temosfori*, di *maggiorenti*, di *città*, di *nazioni* (Romagn. Origine e fattori della civ. p. 15, ed. Firenze).

i popoli anti-diluviani, così i Noachidi, così tutti quasi i popoli primitivi come diremo al c. 9.

Che se dal fatto umano volgerete lo sguardo alle vie tenute dalla provvidenza divina nello sviluppamento delle forme religiose; voi vedrete la religione verace, chiusa dapprima nelle pareti domestiche, uscirne per opera di Dio medesimo e divenir religione *nazionale* presso gli Ebrei divenuti nazione, dilatarsi colla loro dispersione fra le genti, e finalmente divenire per opera del Riparatore religione universale (*cattolica*)

E in questo progressivo sviluppamento avvertite che lo stato inferiore sempre riceve, anzi diciam meglio, implora dagli stati superiori una perfezione che egli conseguir non potrebbe abbandonato a se stesso. L'individuo ha dalla famiglia il primo appoggio in ogni ordine di beni; la famiglia trova nella città un correttivo ai disordini che ella non potrebbe riparare nel proprio seno; la città trova nello *stato*, lo stato nelle *confederazioni* nelle *alleanze* quelle forze che da sè non avrebbe (*). Tutte poi codeste società particolari dove trovano la lor perfezione se non nella onestà naturale elemento di universal società, ovvero, parlando dei tempi nostri, nella religione *cattolica* sola base *reale* della universale associazione?

Dunque la estensione della associazione ai termini i più lontani, dee formar parte ancor essa delle contemplazioni del filosofo quando voglia con una saggia statistica accelerare i passi di una civiltà verace; e dopo averne stabilita l' *essenza* nella onestà degli intenti e nella proporzione dei mezzi, ne darà compiuta idea collo stabilirne tale la *estensione* che tutte abbracci le nazioni del globo.

Questa conseguenza che spontaneamente derivasi dalla nostra teoria di social perfezione fondata sulla UNITA' ed *efficacia* quanto dee rendere cara al cattolico quella

(*) Opportunamente al nostro proposito osserva il Müller pag. 156, t. 2, l. 18 che fino a questi tempi (secolo XV) poco carteggiarono fra loro politicamente gli stati dell'Europa, perchè ognuno attendea agli interessi del proprio paese. Ma... allora incominciò a comprendersi la necessità di un equilibrio politico, che guarentisse la tranquillità ec... onde la diffusione del sapere umano pur vantaggiò.

società augusta di cui forma parte, e in cui egli ravvisa, anche naturalmente parlando, il sommo della perfezione! Vero è che a dì nostri, mille e ottocento anni dopo che il Divino nostro Legislatore ne promulgò il disegno, ne intraprese la esecuzione e ne predisse il riuscimento (*), la sonnacchiosa filosofia dei miscredenti, svegliatasi repente, ci va millantando come sua invenzione la fraternità universale, e mentre detesta come grettezza di idee e proscrizione di fanatismo la *intolleranza cattolica* si vanta di venire a perfezionare l'istituzione dell'Uomo-Dio (**) colla tolleranza filosofica. Ma in questo stesso ella mostra che non solo non fu capace di ideare questa perfettissima società universale, ma (ignoranza veramente umiliante per cotesta rigeneratrice e maestra dell'universo) ideata e promulgata dall'Uomo-Dio, *neppur sa ancora comprenderla* e imitarla. Imperocchè se il primo elemento di sociale *unità* è la unità di intelligenza (302. 304), egli è evidente che la filosofia tollerante dell'indifferentismo è una distruzione totale, uno sterminio radicale della vera *unità* sociale. Cresca ella pur dunque a suo talento il commercio, moltiplichi i *vapori*, trapassi colle ferrate sue strade e monti e golfi ed istmi; ella riuscirà ad *avvicinare materialmente* gli uomini ma non ad *unirli* ad *associarli* MORALMENTE. Ogni moralità ha il principio in un giudizio dell'intelletto; dunque anche l'*unità morale* nella *unità di giudizio*. Or la *unità di giudizio* della tolleranza filosofica consiste nel *non contraddir* veruno, cioè in un giudizio puramente *negativo*, che *nulla* afferma; sul *negativo* sul *nulla* sarà dunque appoggiata la loro sociale *unità:* appoggio degnissimo in vero di una società che si separa dall'ESSERE. da Dio. Qual esito poi possa avere codesto spiritual edifizio fabbricato su qualche cosa di meno che il *punto di Archimede* essi sel vedranno; ma ricordinsi che una torre materiale fabbricata su terren sodo venne meno appena mancò l' *unità di discorso*.

(*) Docete omnes gentes — illi praedicaverunt ubique — fiet unum ovile.

(**) V. Damiron hist. de la philos. pag. 91, e prima pag. 53 e 54, ma sopra tutto a pag. 18; veggasi pure Exposition de la doctrine de S. Simon nelle prime sedute e specialmente al fine della quinta seduta, pag. 170.

(LIX) La società di tutti gli uomini non può avere *per sè* un essere concreto. essendo impossibile moralmente la cospirazione effettiva di tutti gli uomini, corrotti come sono, al vero obbietto di lor felicità. Per altro siccome l'intento primitivo del Creatore fu di ottener *realmente* in tutta sua pienezza questa associazione del genere umano (*) il ristoratore dell'ordine dall'uom violato, volle per quanto era da Lui ripristinare anche in questo punto i divini disegni, epperò formar una società universale che avesse una concreta esistenza visibile. E in qual modo prese ad eseguirne il lavoro? collo stabilire una autorità concreta e visibile da cui partisse come da centro la universale unità; e col renderla *infallibile* venne ad accordarle il dritto di collegar gli intelletti, col renderla *santa* di collegar le volontà. Così egli suppliva e all'oscuramento della ragione e alla corruzione della volontà che rendono nello stato presente della natura impossibile fuor della Chiesa la società universale; e formava in terra la più *compiuta* non meno che la più perfetta di tutte le società: perfetta per le forme di sua legislazione, compiuta per l'ampiezza di sua estensione (**).

(*) Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.

(**) Degnissimo di esser letto in tal proposito è un articolo degli *Annali di scienze religiose* di Roma, estratto della rivista di Edimburgo, scritto da un protestante t. XI. pagina 446 ». Non ci è, non ci fu mai su questa terra opera di umana politica cotanto meritevole di esame quanto la chiesa cattolica Romana. L'istoria di questa chiesa congiunge insieme le due grandi epoche dell'umano incivilimento. Niuna altra istituzione esiste tuttora in piedi, la quale possa ricondurre indietro i nostri pensieri a quei tempi quando il fumo dei sagrifizi s'innalzava dal Pantheon, e quando i leopardi e le tigri saltellavano entro l'anfiteatro flavio. Le più boriose stirpi di regi non son che di jeri, se si nino alla linea dei sommi pontefici. Noi rinparago tracciam questa linea in una serie non interrotta dal papa che coronò Napoleone nel secolo XIX a quello che coronò Pipino nell'VIII secolo; e ben più oltre dall'epoca di Pipino si estende l'augusta dinastia, finattantochè si perde nei crepuscoli della favola (è un miscredente che scrive). La repubblica di Venezia tiene in fatto di antichità, il secondo posto. Ma la repub-

All'opposto quegli eretici che tolsero alla Chiesa la sua esistenza visibile e concreta poteano anzi doveano per necessaria conseguenza negarle ogni autorità visibile e concreta; e ridurla ad occultarsi nelle tenebre dei divini decreti e della impenetrabile predestinazione. E così appunto operarono i protestanti e riuscirono meravigliosamente nell' intento: spicciolatisi, sgranellatisi in una infinità di sette, essi mostrarono col fatto la necessità di *una* autorità ovunque debbe essere *una* società (V. la storia delle variazioni di Mgr. Bossuet.)

(LX) Dissi *poco sensata* e non *del tutto* falsa questa espressione = l'anima dipende dall'uomo =; perchè veramente non potrebbe usarsi senza qualche stranezza e fallacia. L'uomo è il soggetto operante, di cui l'anima forma una parte; dunque non può dirsi che l'anima nello operare sia indipendente dall'uomo, giacchè se l'uomo non opera neppur opera l'anima. Ma siccome l' uomo non opera se non colle forze dell'anima, le quali ben possono almeno in parte esercitarsi anche quando, disciolta dal corpo, ella ha perduta la integrità dell'essere *umano;* così il dire che l' *anima dipende dall' uomo*, include un principio di falsità che rende questa proposizione almeno equivoca e fallace.

A questa o fallacia o stranezza viene a ridursi, se ben si mira, quella opinione di alcuni teologi i quali sostengono la superiorità del concilio sul pontefice: se la autorità pontificia è il principio di unità che dà ad

blica di Venezia ci comparisce moderna, in paragone del pontificato; e la repubblica di Venezia è già sparita, ed i pontefici rimangono. La sede pontificia rimane tuttora, non già in istato di decadimento; non già come un semplice monumento di antichità; ma piena di vita e di giovanil vigore. La chiesa cattolica invia tuttora ai più rimoti confini del mondo intiero i suoi missionarî, non men zelanti di quell'Agostino, che disbarcò in Kent (contea d'Inghilterra) coi suoi compagni, e tuttora affronta i potentati ostili con quel medesimo coraggio col quale essa affrontò Attila.

Il numero dei suoi figli è maggiore di quello si avesse in qualsivoglia altra epoca. Le sue conquiste nel nuovo mondo l' hanno più che compensata delle perdite già sostenute nel vecchio. La sua spirituale dominazione si estende sopra le vaste contrade che ec.

una unione di prelati l'*essere* di concilio, egli è chiaro che *concilio superiore al papa* vale altrettanto che *uomo superiore alla anima* (1).

(LXI) Fate qui meco una osservazione che gioverà ad ampliare e rendere più universali le dottrine colle quali abbiam reso ragione dell'essere sociale. Il Cousin ha notato (2) con gran verità che la metafisica contenendo i principi di tutto lo scibile umano, tende perpetuamente a trasfondere in ogni ramo di scienze quelle teorie da cui ella trae il proprio alimento: onde sempre vedrete trasparire una certa segreta armonia fra le scienze ancor più disparate quando vengono coltivate in una medesima scuola.

Così, paragonate il dritto sociale del secolo XVIII, colla sua fisiologia; vedrete che il suo materialismo (3) fisiologico non era (mi si permetta l'espressione), non era che *il patto sociale* trasportato dalla persona morale alla persona fisica. Infatti su che si fonda quella teoria sociale? sul dogma che tutta la *autorità* ossia il principio di unità e di operazione sociale è un effetto o una somma delle volontà e forze individuali. E la teoria del materialismo fisiologico? sul dogma che tutta la unità ed operazione dell'animale è un effetto o una somma delle forze chimiche e meccaniche. Dal che ne siegue che la organizzazione è *causa* della vita, come il patto organizzatore della società è *causa* della autorità (4).

Come fa il politico per unire gli individui? Considera nell'*amor proprio* o nell'*interesse ben calco-*

(1) V. Maistre Du Pape t. I, c. 12, pag. 120, e Puffendorf (de habitu relig. christianae ad vitam civilem § 38) citato dal medesimo a pag. 76.

(2) Cousin introd. leç. XII.

(3) Non intendo già dire che tutti gli autori seguissero tal dottrina, anzi ho protestato in contrario (1): parlo dello spirito generale della scuola sensistica di quella epoca.

(4) On peut ramener à deux les principales opinions sur la force qui se déploie dans l'univers: la première la conçoit comme un effet de la matière, la seconde comme un principe à part qui s'associe aux élémens matériels;... d'une part on explique la force par la matière, *la vie par l'organisme;* de l'autre le mouvement de la matière par la force, le jeu de l'organisme par la vie. (Damiron Hist. pag. 248).

lato (*) una forza che è insieme e attrazione e repulsione: il bisogno unisce gli uomini, la limitazione dei mezzi di soddisfarli li disunisce: l' equilibrio di queste due forze costituisce il movimento sociale. E come fa il fisiologo organista per congiungere fra loro le molecole elementari? considera in esse due forze una di attrazione l' altra di repulsione: il loro equilibrio costituisce il corpo e la vita.

Ma questa materia come può ella aver unità nell'operare non essendo mossa da una unità di forza? si crea una unità materiale congiugnendo in un punto del cerebro i nervi operatori della cognizione e intellettuale e morale; e traendone poi il moto spontaneo e volontario. In questo stesso modo si dà alla società una unità di operazione congiungendo in una assemblea i deputati della moltitudine che formano la legge, e comunicano il movimento a tutto il corpo sociale. Onde la legge non è che il giudizio ossia il pensiero della moltitudine come il pensiero non è che la sensazione delle molecole concentrata e trasformata.

Questi cenni possono bastare a mostrare la analogia delle dottrine nelle due scienze disparatissime. Facciamo il confronto medesimo nelle dottrine opposte, e si vedrà come la nostra teoria morale armonizza con quelle teorie che si appoggiano alla dottrina media (**) nelle scienze fisiologiche.

Infatti che ci dice la fisiologia animistica? Che in ogni animale in ogni pianta è forza ravvisare un certo principio ipermeccanico che ne abbraccia la materia, trasfonde in lei un essere unico, ne forma l'organismo e lo ordina ad un unico scopo; e lungi dall'essere un risultamento delle forze chimiche e fisiche è anzi un

(*) Veggiamo l'amor delle ricchezze ec. stendersi indefinitamente in ogni monade individuale... e rattemprarsi il conato di ognuna in forza di questi medesimi tentativi. Romagn. Ved. fondam. pag. 702.

Dès qu'on eût placé *les sens* sur le trône de la métaphysique, l'analogie conduisit *l'intérêt* sur celui de la morale. (Villers. dottrina di Kant pag. 159).

(**) V. la nostra introduz. t. 1, pag. 9, ed anche la nota 9 verso il fine pag. 139.

reagente opposto dalla natura alle loro azioni distruttive (*).

E che dice la nostra teorìa sociale? Che in ogni società è mestieri ravvisare anteriore a lei un principio sociale universale (325) che unisce moralmente gli uomini appena si incontrano, trasfonde in ogni associazione una autorità (424), ne determina le forme (462), e le ordina ad un unico fine (455); e che questa autorità lungi dall'essere un risultamento di tutte le volontà associate è anzi un reagente opposto dalla natura alla libertà dei particolari *amor-proprî* sovvertitrice della società (426).

Legittima è dunque ogni organizzazione sociale che spunti dalle leggi di natural giustizia; nè perchè un governo sia naturale è necessario che sia assolutamente monarchico o assolutamente repubblicano (525) rappresentativo o senza rappresentanza: basta solo che sia legittimo (552). In quella guisa appunto che non v' ha alcuna necessità per aver idea degli esseri viventi di concentrarne tutte le operazioni in un punto materiale, ben potendo la natura concentrarle negli uni, dividerle negli altri; giacchè l'unità dell'essere dipende non da unità materiale ma da un principio di forza uno *per sè*, qualunque sia la complicazione dell'organismo con cui naturalmente egli opera (**).

La nostra teoria sociale è dunque essenzialmente connessa colle dottrine spirituali, come la dottrina opposta colle materiali; sebbene, come ognuno conosce, possano dalla debolezza della umana ragione sconnettersi fra di loro, e mozzarsi.

(*) La matière organique est le produit d'une force qui n'agit pas d'après les lois de la physique... Souvent tout-à-fait contraire aux affinités chimiques (Brandis ap Sprengel hist. des scienc. médic. t. 6, pag. 301, v. anche p 312) — L'acte conservateur qui s'oppose à la corruption... est celui qui constitue essentiellement la vie (Stahl ap. Dumas Physiol. t. 1, pag. 128)

Le molecole del cadavere erano impegnate in combinazioni contrarie alle forze chimiche, mantenute dalla sola attività vitale: la putrefazione è il ritorno alle leggi generali chimiche e meccaniche (Adelon: Fisiologia t. 1, pag. 36 e 44).

(**) V. Bérard. Doctrine des rapports ec.

(LXII) A dimostrare come in sostanza non differisce la nostra sentenza dalle *idee* del ch. C. di Haller benchè differisca dalle sue espressioni, basta riflettere al luogo pocanzi citato (t. 2. c. 18, pag. 239). Ivi a dimostrare che il governo è cosa accessoria nel principe porta per ragione che « il governo *non è un es-*
» *sere differente*, *ma* una semplice deduzione dei dritti
» privati della persona che regna, conseguenza natu-
» rale del suo potere e della sua proprietà, da cui
» non si può separare la sua autorità più che l'om-
» bra dal corpo ». Bastano queste poche parole a dimostrare parlarsi qui dall' A. della origine materiale, ossia di quello che noi abbiam chiamato il principio *concreto* della autorità. Ma che l'A. sentisse esistere un principio di questa autorità nell'intimo della umana natura, nella legge di giustizia e di benevolenza, apparisce dal ripetere che egli fa continuamente esser fondato in questa ogni dovere e dritto del sovrano (*).

Sia ciò detto per giustificare gli intenti di questo celebre politico: non può negarsi per altro che la idea di superiorità Ei la confonda alquanto colla idea di padronanza; e che il dritto sociale, come ci viene da lui presentato, conduca a dottrine talor mal sicure intorno a certi dritti che egli attribuisce ai privati come di punire i colpevoli, di render giustizia ec. Ne vedremo altrove qualche applicazione particolare: per ora bastimi citare la frase seguente che mi cade fortuitamente sott'occhio = il soccorso ottenuto dai deboli chiamasi *servitù*, dagli uguali *compiacenza*, dai più potenti *giurisdizione:* ma in tutti tre i casi *l'essenza della cosa rimane la stessa*. (t. 2. c. 15. pag. 191). Ognun vede l'abbaglio: la *giurisdizione* nel soccorrermi impone al mio avversario un *dovere* quando anche essa non abbia la forza; mentre l'aiuto che io ricevo dai miei servi o dai miei amici potrà talora forzare il mio avversario ma non può imporgli un *dovere*.

(LXIII) Ognun vede non essere noi qui d'accordo col Romagnosi, il quale (Assunto primo ec. § 12, pag. 144) *unifica nella società patriarcale la patria potestà colla regia;* il che ci sembra tanto falso quanto l'asserire che l' *esser padre* è lo stesso che *esser re*, essendo

(*) Veggasi per esempio il cap. 15 del t. I, verso la fine.

il *potere* una conseguenza dell'*essere*. L'unirsi di due poteri sopra una medesima testa è un fenomeno giornaliero nell'ordine sociale, ed anche oggidì sono ben pochi i sovrani che non sieno padri; nè però fu mai detto che i due poteri uniti sieno *unificati*.

Ma l'abbaglio del Romagnosi nasce qui dal non avere ancora abbandonate interamente le dottrine del secolo passato (a cui però, abbiane pur la sua lode, egli portò i primi colpi). Quindi il distinguere che egli fa dalla *patriarcale* e *senatoria* la società *civile*, perchè *in questa predomina il consenso di tutta la società riunita*. Egli si lascia qui strascinare dalle prevenzioni sistematiche: altrimenti come non avrebbe veduto *un fatto* sì evidente, non esservi forse società ove il *consenso* sia meno reale e men possibile che nella società civile?

L'analisi da noi fatta in questo capo ci sembra porre in chiaro la essenzial differenza che passa fra la società patriarcale e la civile, ed è che nella prima il potere è domestico cioè sopra persone la cui unione dipende da relazioni di unità quasi-individuale (492), mentre nella seconda è pubblico e nasce *pel fatto* della associazione: nella prima l'unità è causa della unione, nella seconda l'unione causa della unità. Quando nel *padre* io considero il principio che dà esistenza alla famiglia, nel *padrone* lo scopo del di lei operare, il *padre* il *padrone* mi si presentano come *causa* della famiglia; ma quando io riguardo questa famiglia come un aggregazione di individui *per natura* uguali e veggo il padre e padrone obbligato dai doveri di umanità e capace pel suo potere di guidare la famiglia al vero suo bene, allora io lo chiamo *superiore* o patriarca e veggo nella famiglia il fine *la causa* della sua patriarcale *superiorità*. A questa superiorità aggiugnete sudditi *non-famigliari*, *non-domestici*, avrete una autorità *pubblica*; alla pubblica autorità aggiugnete la indipendenza avrete una *sovranità*.

(LXIV) Egli è strano invero il vedere un autore sì cristiano, come è lo Spedalieri, ed insieme robusto ragionatore, cadere in meschini cavilli per istiracchiare le autorità scritturali al suo sistema del contratto sociale, dicendoci che, quando la scrittura riguarda nella sovranità una partecipazione della divina autorità, ella la attribuisce a Dio come a Dio si attribuisce l'essere

causa della fame (1). Strano vanto sarebbe in vero sulle labbra di un Re ispirato il dire a Dio: *tu me elegisti regem populo tuo* (2): strana esortazione agli altri sovrani il dir loro: *data est a Domino potestas vobis* (3): se essi dividessero codesta gloria colla fame e colla peste: strano in bocca dell'apostolo S. Pietro il precetto: *propter Deum... regem honorificate* (4): strano sul labbro di S. Paolo lo stesso precetto: *omnis anima potestatibus subdita sit, non est enim potestas nisi a Deo... itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit* (5). E all'udir tal precetto i primi fedeli avrian potuto agevolmente liberarsi da ogni obbligazione facendo osservare ai Maestri della terra che anche la peste vien da Dio, nè però siamo obbligati nè ad onorarla nè ad obbedirla e lasciarla a suo bell'agio mieter le vittime. Nè certo così la pensava Davidde quando inorridiva al pensiero di offendere l'unto del Signore; nè così Tertulliano quando dicea: *inde est imperator unde et homo*, INDE POTESTAS ILLI UNDE ET SPIRITUS (6); nè così Santo Ireneo quando ripetea *cujus jussu homines nascuntur* HUJUS JUSSU ET REGES CONSTITUUNTUR (7); nè così S. Agostino quando vietava: *ne tribuamus dandi regni atque imperi potestatem nisi vero Deo: Deus ipse dat regna terrena bonis et malis* (8); nè così San Grisostomo quando asseriva: *quod principatus sint, quod isti imperent hi vero subjecti sint, divinae sapientiae opus esse dico* (9); non così in somma tutta la antica chiesa che mandò delle intere legioni di martiri alla mannaia senza mai mandare un deputato alla convenzione.

E tanto è più strano il linguaggio di Spedalieri su un labbro cattolico che dovria ripetere riverente il parlare della scrittura e dei padri, quando si ascoltano i pagani riconoscere quella verità che coi principî di ra-

(1) Dr. dell'U. l. I, c. 17, § 27.
(2) Sap. 9, 7.
(3) Sap. 6, 2.
(4) I. Petr. 6, 6.
(5) Rom. 13.
(6) Apolog. cap. 30.
(7) Adv. haer. l. 5, c. 24.
(8) De civit. Dei c. 21, e 33.
(9) In hom. 13, in ep. Rom.

gione abbiamo dimostrata; quando gli Egizi (1) *existimant non sine quadam Dei providentia pervenisse reges ad summam de omnibus potestatem;* e gli Esseni al dir di Porfirio (2) *non contingere cuiquam imperium sine speciali Dei cura;* e tanti altri che veder si possono nella dotta confutazione scritta dal Tamagna contro Spedalieri (3).

In quanto a me non la fo da Teologo ma da filosofo: nè mi sarei indotto a registrar qui tanti squarci di autorità, se colle autorità il filosofo a cui rispondo non mi avesse tratto mal mio grado fuor dello steccato in cui combatto.

(LXV) Alquanto diversa potrà sembrare la divisione recata dal Montesquieu, il quale divide i governi in repubblicano (Democrazie e Aristocrazie) Monarchico e Despotico. Strana divisione in verità, ove il vizio di governo viene annoverato fra le sue forme. Se un naturalista dovesse darci con pari logica la descrizione del genere umano, ci direbbe che tutta la specie umana si divide in *maschi femmine e zoppi.* Ma tali aberrazioni non recano meraviglia in un autore che sembra non avere nè disegno nè principi determinati in tutto il corso della sua opera. Egli vuol dettarci le norme di ogni legislazione e ne stabilisce per fondamento questa falsa divisione senza darsi la briga pur di accennarne una prova nè di fatto nè di ragione nè di autorità (4).

Poscia assegna i suoi pretesi *principi* di operazione per ciascuna di codeste forme, virtù per la democrazia, moderazione per la aristocrazia, onore per la monarchia, terrore per lo dispotismo. Per poco che si conosca il cuor umano si comprende agevolmente che tutti codesti mezzi son necessari in ogni governo ben ordinato, giacchè in ogni moltitudine vi sono naturali capaci e bisognosi or dell'uno or dell'altro di tali impulsi. Vero è che un governo più imperfetto avrà bisogno di maggior virtù individuali affin di sussistere; ma ciò non fa che senza virtù possano sussistere gli altri. Nulla dico del senso che egli dà alla parola *virtù* escludendone la morale e la religione; il che in sostanza è un dirci che la virtù è l'entusias-

(1) Ap. Diod. sic. l, 1.
(2) Porph. l. 5.
(3) Lettera I, c. 6.
(4) Esprit des Loix l. 2, c. 1.

mo di chi (134) tutto sagrifica agli interessi politici della sua patria (*). Domandate voi che cosa è *libertà politica?* Al capo 3, del libro 2, ella è il *dritto di fare ciò che è permesso dalla legge* (definizione a dir vero un po' curiosa giacchè è egli possibile che non si abbia *dritto* di fare ciò *che è permesso?* ci si può impedir l'*atto* ma il *dritto* è implicito nel *permesso*) e al capo sesto, è quella quiete d'animo che proviene dalla opinione della propria sicurezza. Da questa singolar definizione deduce l'A. essere necessaria per la libertà la divisione dei poteri e su tal base prosiegue poi a ragionar lungamente come se il suo detto fosse un dogma ed egli un oracolo...... In verità ebbe ragione l'Haller quando del Montesquieu ci dice che, leggiero e sofistico come è, non merita la riputazione di cui ha goduto (**). Simil sentenza ne porta il ch. C. De Bonald e fino ad un certo segno anche lo Stewart il quale benchè per altro al Montesquieu assai favorevole (***) lo accusa di avere scritto senza connessione, senza disegno e quasi senza sapere con certezza ove andasse a parare.

Ciò non ostante per quella leale imparzialità che professiamo anche verso i nemici del vero, dobbiam riconoscere che lo *Spirito delle leggi* fu una transizione del dritto sociale dall'astratto al concreto; e se l'empietà allor regnante non avesse strappato all'A. degli incensi che egli abbominò morendo; se la sua mente, falsata dalle dottrine repubblicane, non avesse pervertite le

(*) Ep. des lois l. 3, c. 5.

(**) Restauraz. della Sc. polit. T. I, c. 6, n. 7. Veggasi in fonte questo erudito e saggio articolo.

» (***) Hist. des sciences métaph. T. I, pag. 305. Segg » Ses » faits sont si peu liés que nous serions tentés de croire « qu'il y a été conduit à son insçu, et plutôt par une cu» riosité fortuite que par aucun dessein conçu d'avance » ec. » Poco da questo diverso è il parere del Villeman : Autre» fois j'avais cru voir dans l'ouvrage de Montesquieu une » composition savante, complete en toutes ses parties..... » En l'étudiant davantage je l'ai moins compris: j'ai cru » y remarquer des contradictions des lacunes et plus d'un » problème sans réponse.... Il a le merite d'être surtout hi« stoire (Cours de litter. Loc. 14, T. I, p. 2, pag. 46). Montesquieu mancava della prima guida per trovar il vero, il giusto l'utile ec. (Romagn. Introd. § 370).

idee suggeritegli dal suo ingegno; il pensiero di ricercare nelle *individualità* di ogni popolo la base della *individualità* di sue leggi, avrebbe potuto meritargli dei titoli di riconoscenza per parte della filosofia politica. Ma egli precipitò nel puro empirismo allor regnante e invece di ravvisare nelle condizioni individuali *un fatto determinante* le leggi universali ed immutabili di natura, parve *talora* (benchè altrove si contraddica) voler seppellire in questo materiale elemento e la umana libertà e la virtù e la giustizia, deducendo da tali elementi ogni moralità, o almeno assoggettandola ad essi (*).

(LXVI) Ma = e che, obbietterà forse taluno, vorreste voi sostenere che il predominio di questo o quel corpo elettivo non abbia a cagionare effetti essenzialmente diversi? che sia lo stesso aver un solo senato, o avere una seconda o anche più adunanze or legislative or esecutive ec.? che un Doge o un Re dotati di potere esecutivo non cagionino varietà nella forma del governo? = No, non niego che vi sia tal differenza, ma dico solo che tal differenza non è nè *essenziale*, nè *sì* chiaramente contornata e *precisa* da poter caratterizzare una specificazione filosofica, dedotta cioè dalla natura della cosa e non dalle sue accidentalità. Infatti tutte le circostanze dianzi enumerate, un Doge, più camere ec., non possono elle trovarsi in qualsivoglia repubblica sia democratica sia aristocratica? dunque non costituiscono differenze *essenziali*. Di più, chi può negare al Montesquieu sopra citato (507) che una aristocrazia numerosa non divenga, *nel sistema che combattiamo*, una vera democrazia ove il popolo è contato per nulla come per nulla eran contati gli schiavi nelle democrazie antiche? E viceversa chi negherà che, paragonate ai non cittadini, queste pretese democrazie non fossero vere aristocrazie (**).

(*) V. per es. l. 4, c. 2, de l'éducation ec. l. 24, c. 5 e cap. 19, ec.

(**) Qu'est-ce qu' une république dès qu'elle excède certaines dimensions? C'est un pays plus ou moins vaste, commandé par un certain nombre d'hommes qui se nomment *la république*, mais toujours le gouvernement est UN, car il ne peut y avoir de république disséminée. (Maistre Du Pape. T. I, c. I, pag. 5).

Dissi nel *sistema* ipotetico *che combattiamo*, giacchè nelle dottrine di Haller, che abbiamo in tal materia seguito, ogni *poliarchia* o nasce o diviene ben presto per inevitabil legge della natural propagazione una *aristocrazia* composta dei fondatori di essa società o dei loro successori come vedrem fra breve (519 e 524) e la vera democrazia *di tutti* non è se non uno stato momentaneo e passeggiero (*).

Almeno non negherete che quando le leggi dipendono dalla doppia sanzione del Re e della nazione, si ha un vero governo *misto*, distinto dall' *uno* e dal *non-uno* =. Non credo di potere accordare tale asserzione, anzi se ben si comprenda la nostra dottrina, la obbiezione apparirà *contraddittoria*. Noi non diciamo esser impossibile che molti individui formino una *sola autorità;* anzi abbiam dimostrato che la autorità è essenzialmente *una* e nella democrazia e nella aristocrazia, insomma in ogni società, giacchè è il principio della unità sociale (421 seg.) Ma altro è *unità di autorità* altro *unità di superiore*, cioè di possessore della autorità (467). La autorità *una* è posseduta nella monarchia da *un individuo*, nella poliarchia da *più individui*: è egli possibile trovar via di mezzo fra queste due forme? *quando le leggi dipendono dalla* DOPPIA *sanzione* è chiaro che due sono i principi formanti la legge, ossia *obbliganti* la società; or chi ha dritto di obbligare è possessore della autorità (114 seg.); dunque *due* qui sono i possessori della autorità; or il *due non è uno;* anche questa forma cade dunque sotto la categoria del *non-uno*. = Ma qui i *due* se non *sono uno*

(*) « Dione discepolo di Platone odiava come lui la pura » democrazia che quel filosofo chiamava non governo, ma » mercato di tutti i governi conciossiachè *diventava nel fatto* » *o aristocrazia o oligarchia* o peggio che *monarchia* secondo » che uno o più furbi agitavano e dirigevano a posta loro » la plebe *sempre ignorante volubile sempre*, e che pur sem» pre è la parte più numerosa della società « (Palmieri St. di Sicil. C. 8, pag. 166) Ecco fatto da due antichi saggi, assai periti uno in pratica l'altro in teoria di governo repubblicano, un bel panegirico del popolo sovrano, e confermata, ma sotto aspetto dal nostro un po' diverso, la insussistenza della democrazia.

ben *formano uno* epperò un vero *misto* =. E qual è quel governo ove i *più* non formino *uno?* Se è *essenziale* alla *sociale autorità* l'essere *una*, è chiaro che ogni governo di molti in questo senso potrà dirsi *misto*, essendo impossibile un governo ove non esista un qualche elemento di unità che ne formi la *legge*: nella monarchia questo principio *uno* è *una* volontà, nella poliarchia *un* consenso, ma sempre è un elemento *solo* e ripugnerebbe che l'*uno* nascesse dal *più* (*). Ciò in che le due forme essenzialmente differiscono è che l'*unità* sociale nella monarchia nasce dall'*uno* naturale, nella poliarchia dall'*uno* artificiale o morale; nella monarchia il sovrano è proprietario della autorità sociale; nella poliarchia proprietari ne sono i *soci* ossia i *veri* cittadini (**); nella monarchia la unità di autorità viene aiutata da molti ministri perchè un solo individuo non potrebbe stendersi alla materia che dee muovere; nella poliarchia la moltiplicità dei proprietari viene a concentrarsi in *un* consesso per trovare una unità di giudizio e di volere, un *principio di ordine* che nei molti non può nascere se non dall'*uno*.

(LXVII) Mi furon proposte in questo proposito due obbiezioni. 1. Il padre non avrebbe egli dritto di impedire i traviamenti dei figli emancipati, e stabiliti in terre non sue? se ha tal dritto, la sua autorità non può ripetersi dal dominio territoriale. 2. E i figli non hanno dritto di impedir al padre un qualche eccesso? pure non può dirsi che sieno superiori.

A questa seconda obbiezione già abbiam risposto al

(*) Nous ne concevons pas que dans l'ordre intrinsèque des choses la variété puisse exister, sans que préalablement n'ait existé l'unité. Cousin Intr. leç. 4, pag. 113... C'est l'unité qui préexiste à la variété.

(**) Questa essenzial differenza di ogni poliarchia dalla monarchia fondata sull'*uno* o *non uno* proprietario del potere fu già osservata dall'A. dell'opuscolo de regimine principum l. 4, c. 1, che va fra le opere di s. Tommaso. Ivi dopo aver detto che ogni specie di poliarchia *dividitur contra regnum*, soggiugne che la precipua essenzial differenza dei due governi in ciò consiste che il *vero* Re è proprietario del potere *in ipsius pectore sunt leges*: all'opposto nella poliarchia *quamvis unus dominetur, regimen tamen pendet ex pluribus*.

num. 495 : l'impedir gli eccessi, dritto e dovere di chi può impedirli senza causare maggior male, non è per sè esercizio di autorità ma giusto esercizio di forza. La autorità si esercita allor quando questi eccessi si vietano con dritto di provveditore universale, di centro della operazione sociale, a cui si appartiene non solo impedir il male, ma anche ordinar il bene. Or il figlio non è provveditore universale di questa società che abbiam contemplata; egli dunque, frenando gli eccessi del padre, oprerà con dritto ma non *per autorità*.

Quindi apparisce la risposta anche alla prima difficoltà. Il padre che ai figli emancipati e stabiliti in terre non sue vietasse un qualche delitto, al più eserciterebbe un avanzo di dritto paterno ma non una autorità di superiore, giacchè separato da essi e di interessi per la loro emigrazione e di relazione per la loro emancipazione più non è provveditore della loro società. I figli dovranno dunque obbedirlo se vieta il male non perchè egli ha autorità di governarli ma perchè essi sono obbligati a non fare il male; e il rispetto ed amore che gli debbono ancora benchè emancipati, renderà questo lor dovere ancor più sacro.

Ma i figli che rimasero sulle terre del padre non hanno isolato dai suoi i loro interessi; or la comunità di interessi non può procedere con ordine senza unità di direzione; questa unità di direzione niuno ha dritto a darla fuorchè il superiore comune; dunque ove un ben comune richiede tal direzione solo il padre è in dritto di imprimerla ai figli anche emancipati, finchè una totale separazione di interessi non ne forma società distinta.

(LXVII)* Ed ecco spuntar dalla natura stessa dell'uomo il primo germe e la prima idea del *patriziato* intorno a cui tanto si è disputato a dì nostri dai *demagoghi*, i quali non seppero ravvisarvi se non la prepotenza dei forti e la oppressione dei deboli.

Eppure la stessa etimologia del nome dovea rammentarne la origine di fatto registrata negli annali di Roma; e bastava la più superficial considerazione della umana propagazione per farci intendere che dovunque una società di uguali fonda o da sè sola o sotto un sovrano società novella, ivi la società di uguali diverrà a poco a poco corpo di patrizi. Così degli Etruschi ci

dice l'erudito sig. C. Artaud (1) che « la somma del poter sovrano trovavasi soltanto nei patrizi, *originali e legittimi* cittadini ». Così in Firenze i Buondelmonte gli Amidei, gli Uberti ec., che protessero la prima ragunata di gente, ne divennero naturalmente *la nobiltà*, i *patrizi;* e la governarono fino alla tirannia di Gualtieri de Brienne (2). Così in Venezia il patriziato venne composto da quelle famiglie che governavano nell'anno della *serratura del consiglio* (1297 dell'E. V.) (3). Così in Ragusa il governo si tenea « dai discendenti dei primi fondatori di quella repubblica e dai nobili del territorio da essi comprato nella Bosnia (4), la plebe era composta dei marinai, merciai, contadini; insomma delle persone di servizio. Il patriziato di Berna nasce dai piccioli nobili adunati in quella nuova fondazione da Bertoldo di Zeringen (5); » le prerogative degli odierni abitanti » delle Asturie dal nobile coraggio dei loro antenati » nel mantenere la religione e la indipendenza (6) ». E generalmente parlando la nobiltà *feudale* è composta dei successori di coloro che già comandavano negli eserciti barbari, conquistatori delle romane provincie (7).

La *nobiltà* dunque ossia il *patriziato* nasce, come la società di cui forma parte, dalle circostanze *di fatto;* e sebbene tra i *fatti* ve ne possano essere ancor dei violenti ed ingiusti, non dee però attribuirsi ogni prerogativa a violenza e ad ingiustizia; anzi generalmente parlando la nobiltà nasce come la sovranità dalla beneficenza di chi l'acquista, e dalla riconoscenza sociale dei beneficati (470 segg)

La stessa *nobiltà* conferita dalla libera volontà dei Sovrani che potrebbe sembrare una eccezione alla rego-

(1) Storia d'Italia (nell'Universo) pag. 85 e 83.
(2) Müller T. 2, pag. 15, e 43.
(3) Ivi pag. 19 e 20.
(4) Ivi pag. 63 e segg.
(5) Müller st. univ T. I; pag. 73 e segg.
(6) Ivi T. I, pag 461.
(7) Da questi fratelli d'arme venne il corpo della alta nobiltà (Ivi T I, pag. 426). Nell'anno 1060 i baroni Normanni scacciando i Saraceni dalla Sicilia si univano per provveder alla guerra in assemblea, la quale....fu detta braccio baronale o militare (Colletta stor. del R. di Nap. T. 2. pag. 305).

la, pure se ben si riflette conferma anzi questa nostra dottrina dedotta dai fatti. Imperocchè a qual titolo suol ella conferirsi? Ognuno sa che per tre vie era aperto l'accesso a nobilitar la famiglia nei tempi anteriori alla rivoluzione, cioè per via o di fondi acquistati, o di laurea, o di milizia, i quali titoli corrispondono appunto alle tre maniere benefiche di acquistar superiorità da noi sopra indicate (460) cioè di aiutar i più deboli or col sostentarli nella vita, or coll'istruirli nel vero, or col difenderli dall'oppressione. Il conferire un titolo era un *dichiarare* la nobiltà piuttosto che un crearla; con quel titolo il sovrano o la repubblica dichiaravano essere il titolato atto a giovare altrui per la copia dei mezzi or di ricchezza, or di scienza, or di valore che egli avea a sua disposizione.

Ed ecco perchè la natura stessa della nobiltà escludea il professare mestieri *per lucro*: il faticare *per guadagnare* sarebbe stato quasi un riconoscersi bisognoso di sussidio, epperò incapace di prestarlo altrui: sarebbe dunque stato un degradarsi uno *snobilitarsi*.

Non prendo io nè a lodare nè a biasimare questi sensi di cui l'abuso portò talora non solo a boria e a prepotenza, ma a scialacquamento e a pazzia. Osservo soltanto questo *fatto*, questi sentimenti formatisi *naturalmente* in tutta la società europea, come ne ho osservati tant'altri, perchè ravvicinando queste varie osservazioni si può andar conoscendo il vero lavorio di natura nell'essere sociale, specialmente nella società in cui viviamo, e sceverarlo da ciò che la smania sistematica si è sforzata primieramente di stabilire colle dottrine poi di eseguire colla violenza. La nobiltà il patriziato considerato così *nel fatto* si vede, 1. essere un parto naturale della associazione che potrà essere *traslocato* ma non mai distrutto: 2. essere quel medesimo *fatto* su cui si fonda ogni superiorità di dritto (470): 3. essere un primo passo verso la sovranità, la quale null'altro è se non la superiorità indipendente: (ed ecco perchè lo spirito anarchico del 1791 prese di mira ugualmente e le monarchie e la nobiltà): infatti voi vedete mille volte la *nobiltà* divenir *sovrana* divenendo indipendente senza violenza alcuna, pel solo fatto della cessazione di un poter superiore. Così si trovò sovrana in molte città di Italia la nobiltà a misura che andò ca-

dendo la autorità dell'Impero di Allemagna; (*) e quando quella autorità risorse ricadde talora nel grado di nobiltà onde era surta ad aristocrazia.

(LXVIII) Infatti il sofista di Ginevra che ha almeno certe volte una specie di sincerità, o arroganza che dir si voglia, nel sostenere i paradossi anche più arditi, lo dice apertamente : tout gouvernement légitime est républicain; e nella nota lo prova, perchè non è legittimo un governo se non sia guidato dalla volontà generale; dunque in ogni monarchia *legittima* il sovrano è ministro del popolo; allora la monarchia stessa è una repubblica = alors la monarchie elle-méme est république = (Contr. soc. l. 2, c. 6, pag. 63).

Il fondamento di codesto suo argomento lo avea piantato prima nel c. 2, p. 41 ove determinando la nozione di *volontà generale* dice che « il n'est pas nécessaire qu'elle soit unanime, mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées; toute exclusion formelle rompt la généralité ». Ecco una vera associazione di *uguali*, da cui *per necessità di natura dee* risultare un governo a comune (524).

Dal che risulta una altra conseguenza di molto rilievo che dichiarata da Gian-Giacomo tanti anni fa, pure ancor non è stata pienamente compresa ; ed è che tutti i governi ove il sovrano riconosce la dottrina del patto sociale vengono per questo stesso a dichiararsi non più monarchie ma repubbliche, poichè il sovrano viene a dichiararsi *amministratore* della autorità comune, e a protestare di non averne *la proprietà;* nella qual *proprietà* consiste l'essenza della monarchia.

E di questa verità aveano un segreto sentimento i repubblicani, senza forse avvertirlo, quando tanti schiamazzi menavano contro il titolo di *Re di* FRANCIA cui cangiarono in *Re dei* FRANCESI; dicendo che la dignità della *nazione* non comporta che essa venga riguardata come *proprietà* di un individuo. Essi venivano con tal fatto a ridurre il linguaggio in armonia colle dottrine repubblicane che non ammettono monarchia *proprieta-*

(*) Müller T. 2, l. 17, pag. 14, » Di questi giorni molte città di Italia, divenute indipendenti si riscattarono sotto Rodolfo di Habsbourg dai dritti regali,... *acconsentirono ad essere governate da grandi famiglie*, ec.

ria; e dichiaravano col titolo stesso che il re non era proprietario non potendo gli uomini divenire proprietà altrui se non sono schiavi. All'opposto l'antico linguaggio creato dalla natura degli avvenimenti esprimeva una verità *di fatto* che i sofisti avrebbero voluto cancellar dalla storia, cioè che il sovrano governava i Francesi perchè ereditava i dritti del conquistator della Francia. Era dunque *padrone* della Francia e *Sovrano* dei Francesi; e siccome la Francia era sua *proprietà* così *sua proprietà* era il dritto colà di governare (518) benchè sua *proprietà* non fossero gli uomini governati.

Le teste sofistiche confusero dunque l'esser *proprietario* del *dritto* coll'esser *proprietario degli uomini* e persuasero ai dabbenuomini che il suddito di un monarca è schiavo ogni qual volta il monarca è *proprietario* della sovranità. Il Burlamacchi, che forma un anello tra le opinioni storiche del medio evo e le opinioni dei sofisti che si andavano a' suoi di pronunziando, il Burlamacchi, dico, dall' un canto ammette che il principe ben può essere *proprietario*, giacchè nulla vieta che il dritto di governare *venga in commercio come ogni altro dritto* (1); che il dritto di conquista rende il sovrano proprietario del suo reame (2); ma soggiugne poi molte limitazioni colle quali dimostra che assai dura gli parea ad inghiottire questa pillola. Io sono persuaso che se egli avesse ben penetrato d'onde e come nasca una monarchia patrimoniale (518) ogni difficoltà saria cessata; ma egli partiva dal suo principio sistematico della *convenzione tra principe e popolo* (3) nel qual sistema ogni sovranità è del popolo, almeno finchè non se ne spoglia (4) anzi anche poichè se n'è spogliato (5). Il popolo è dunque in possesso secondo il Burlamacchi: or il possessore non può essere spogliato se non con titoli certi ed evidenti: quindi la gran difficoltà nell'ammettere i regni patrimoniali, e la pretesa necessità del consenso dei popoli *o espresso o tacito*.

La storia per altro ci presenta moltissimi regni pa-

(1) Dritto Polit. p. I, c. 7, § 5 3.
(2) Ivi § 52.
(3) Ivi § 53.
(4) Ivi p. I, c. 6, § 6.
(5) Ivi p. 2, c. 6, § 24 e p. I, c. 7. § 14.

trimoniali, moltissime alienazioni di provincie e di regni, e lo confessa il Burlamacchi; or questa confessione è un riconoscere che *il fatto* è contrario alle sue ipotesi e favorevole a noi; e il ricorrere per ispiegarlo a *consensi taciti* o a *violenza* egli è un dichiarare di volere stiracchiare il fatto al sistema anzi che appoggiar il sistema sul fatto.

(LXIX) Tutta la storia vien qui ad attestare la verità della nostra teoria, la quale tiene il mezzo come ognun vede fra il sistema esclusivo dei sofisti che vogliono tutto repubbliche (1) e la sentenza di certi autori ai quali sembra necessario stabilire come primitivo governo presso tutti i popoli il governo monarchico (2). Vero è che non pochi autori antichi danno buon appoggio a questa ultima sentenza; vero che nella prima divisione delle genti in Sennaar ogni nazione comparisce sotto il suo patriarca (3); vero finalmente che lo sviluppo naturale della famiglia, quando la vita umana durava ancora i due o tre secoli, dovea formare di ogni famiglia un popolo prima che il padre morisse, epperò dovea formar di ogni padre un monarca (316). Ma forse che da quella epoca in poi non possono formarsi popolazioni novelle? Finchè vi ebbero regioni disabitate (e forse non ve ne ha ancora oggidì?) le colonie che vi si stabilirono potevano essere composte or di individui già soggetti ad un padre o duce o sovrano, or di uguali associati fra loro per ispontaneo consenso: nel primo caso dovettero nascerne monarchie nel secondo repubbliche.

Monarchie infatti voi vedete nascere nella Grecia quando un Cecrope, un Inaco, un Danao ec. (4), riportano agli Ellenii, inselvatichiti dopo la loro separazione dal centro della civiltà asiatica, la luce delle antiche tradizioni conservate in Fenicia in Egitto; monarchia fra gli Unni quando un Attila li guida alla vittoria (5), monarchia fra gli Arabi quando un Maometto vi si presenta qual Profeta dominatore; monarchia fra i Mo-

(1) V. nota preced. LXVIII.
(2) Haller: Restaur. della Sc. polit. c. 25.
(3) Genes. cap. 10 e cap. 14.
(4) V. Pouqueville St. della Grecia (nell' *universo*) pag. 7.
(5) Müller St. univ. T. I, pag. 400.

golli quando un Gengis-kan ne forma (1) un sol popolo; monarchia in Ispagna e in Portogallo quando Pelagio ed Enrico I. coi loro successori rianimano il coraggio dei cristiani, e ne creano nazioni novelle. E quanti fra i conquistatori d'America avrebbero potuto stabilir colà nuovi regni, se per istabilirvisi non avessero avuto bisogno di sussidio dai sovrani di Europa! (2).

All' opposto osservate come nascono novelle popolazioni in Sicilia: unioni uguali di liberi concittadini partono da alcune repubbliche greche approdano alle coste Sicane e trovansi formate in repubbliche fin dal primo lor nascere: tali sono Nasso fondata dai Megaresi, Siracusa dai Corinti, Acre Casmena e Camarina dai Siracusani, Gela ed Agrigento da Cretesi e Rodiotti, ed altre (3). E questo carattere repubblicano, lo conservano tutte quasi le Colonie Greche e nell'Italia e sul Ponto Eusino (4) come provegnenti tutte da colonie di uguali associati. Repubbliche nascono e Firenze e Venezia e Friburgo e Berna e Ragusa e tante altre città cresciute insensibilmente per l'adunamento di persone fra loro o straniere o uguali. E molte ancora di quelle popolazioni il cui elemento è per sè monarchico, pure colle confederazioni prendono bene spesso un aspetto repubblicano. Tali sono generalmente parlando i popoli ancor semi-barbari: così tra i Germani ogni tribù avea il suo principe, fra gli Etrusci ogni nazione il suo Lucumone (5) fra i Tatari Kamuchi ogni tribù il suo Kan (6) dalla assemblea dei quali era governata la intera nazione, se la guerra non obbligava a darsi un capo. E i Greci sotto Troja non erano, come nota Pouqueville, una vera repubblica federale?

E poichè abbiam fatto parola di confederazioni, per-

(1) Crimea (nell'universo) Famin. pag. 13.

(2) È nota l'*influenza quasi regia* esercitata dal famoso Diego Alvarez sui Topinambi nel Brasile (V. l'Universo: Brasile pag. 37 e seg.).

(3) V. S. Filippo: Compendio della storia di Sicilia c. 1, pag. 9.

(4) V. nell'Universo La Crimea di Famin pag. 7 e 8, e il Müller T. 1, l. 2, pag. 67.

(5) Müller T. 1, l. 3, Artaud: Italia (nell'Universo) p. 85.

(6) Famin: Ivi Regione Caucasia pag. 46.

chè tengono esse ognora forme repubblicane, se non perchè si formano di stati fra loro legalmente uguali? La confederazione Anseatica l'Olanda la Svizzera gli Stati uniti furono repubbliche perchè nacquero dalle associazioni di popoli fra loro uguali. L'impero stesso ai tempi di mezzo, benchè dall'unico imperatore prendesse aspetto di monarchia, era realmente una vera aristocrazia come pur la Polonia (*).

La teorìa dunque da noi presentata, e dedotta dalla osservazione del naturale sviluppamento di una famiglia, viene giustificata perpetuamente dai fasti del genere umano.

(LXX) Chi vuol vederne una prova per ricrearsi qualche momento può interrogare il Burlamacchi al cap. 5, parte prima del dritto politico *come* ogni suddito *dipenda pel proprio consenso*. Ivi gli si dirà che « i primi fondatori degli stati *vengono riputati* avere stipolato che i loro figli avrebbero dritto di godere dei vantaggi comuni » (§ IX). Ma siccome « la stipolazione del padre non può aver forza di sottomettere i figli malgrado loro » (§ X) l'A. trova una maniera comoda per fargli consentire senza loro saputa; ed eccola al § XI. « Basta che i figli giunti alla età di discrezione vogliano vivere nel luogo della loro famiglia e della lor patria perchè *si reputi* che essi sottomettonsi ». Egli non si dà carico di un caso che pure meriterebbe considerazione; ed è: se *sarebbe reputato consentire* alla sommissione quel figlio che volesse vivere in famiglia, ma *protestasse* frattanto positivamente di non sottomettersi? pretendere che *perchè egli è libero* non possa vivere in famiglia *se dissente*, egli è un ridurre la *libertà naturale* ad una condizione assai trista: pretendere che *si reputi consenso il dissenso*, egli è un obbligar il filosofo ad inghiottirsi una contraddizione madornale; eppure se il dissenso non è consenso, quel giovane godrà tutti i vantaggi sociali senza aver prestato assenso veruno. Lo costringerete voi in nome della libertà ad andarne esule e a spezzare tutti i vincoli più soavi *di naturale* affetto a padre a madre a fratelli a sorelle?.....

(*) V. Müller T. 2, pag. 198 e 277.

Mentre aspettiam la soluzione di questo problema proseguiam la lettura; troveremo altre *riputazioni* non meno strane delle precedenti. I forestieri che vivono in un paese sarebbero liberi da ogni legge non avendo preso parte al patto: come faremo a legarveli? » Ella » è massima *considerata* come legge naturale «..... (Adagio: che vuol dire questa frase? il senso ovvio di tal frase vuol dire che per comodo del sistema *si finge* esser legge (*) naturale) » È massima considerata come » legge naturale che coloro che entrano nelle terre di » uno stato *sono riputati* rinunziare alla loro libertà » naturale e sottomettersi «. Oh questa in verità è curiosa, che la libertà mia naturale venga legata così che io non possa più viaggiare senza rinunziarvi! e con qual dritto? Affinché, risponde, se ricusano obbe» dir alle leggi abbiasi dritto di considerarli come ne» mici «. Come! si vuol dunque supporre il mio consenso per potermi maltrattare! Di grazia, signori associati, maltrattatemi se vi aggrada; commetterete una ingiustizia perchè io son libero: ma almeno non aggiugnete alla ingiustizia lo scherno dicendomi che ho consentito a codesta violenza *con una specie di convenzione tacita* (§. XII): questo è un *riputarmi* mentecatto o stupido, nè io mi curo di tal *riputazione*.

Or se di tante supposizioni abbiamo avuto bisogno solo per fabbricar un consenso di persone pacifiche, immaginate poi qual lambiccato di sottigliezze ci vorrà per creare il consenso fra due popoli nemici che si stanno scannando fra loro. Eppure se voi passate al capo 3, della seconda parte, voi vedrete un popolo che colle armi alla mano stà prestando il suo consenso e protestando la sommissione ai nemici nell'atto che ci si argomenta di sterminarli(§ VIII): » i vinti *vengono » riputati* aver *anticipatamente* prestato un tacito con» senso alle condizioni che loro imporrebbe il vincito» re «. E perchè? » Perchè si sono impegnati in una » guerra ingiusta «. Così i poveri popoli che nulla sanno

(*) Se fosse *realmente* legge di natura l'A. avrebbe detto francamente, è legge di natura che chi entra in un territorio altrui rinunzia alla propria libertà; ma qual orecchio non si sarebbe accartocciato all'udire un simile strafalcione? Qual *considerata* che non dice niente, aggiusta tutto.

ordinariamente dei veri motivi di una guerra, pagano il fio di una involontaria ignoranza col sopportar prima tutti i disastri di una guerra, e cader poscia *per propria volontà* in una disperata schiavitù: sì, si consolino: *per propia volontà*.

Ma, e se la guerra fosse giusta per parte dei vinti, o ingiusta per parte dei conquistatori? Il caso allora è più serio ed intricato; ma *non disperiamo della repubblica* (*): con qualche altra supposizione tutto si aggiusta » *si presume* che il sovrano legittimo e suoi » eredi abbiano rinunziato alla corona (§ IX.).... basta » che l'usurpatore abbia regnato pacificamente per qual» che tempo per *dar luogo a credere* che il popolo si » accomodi al suo dominio «: ed ecco tutto aggiustato; ecco combinati insieme due termini che una logica un po' schizzinosa avrebbe giudicati contraddittori: ecco combinato un *consenso violento*, ossia *volontà-violentata*; *quod erat demonstrandum:* giacchè questo ci avea promesso l'A. al principio di questo capo ». Il *solo* fonda» mento legittimo di *qualunque* acquisto di sovranità è » il consenso o *la volontà* del popolo (§ 1)..... Si può » acquistare la sovranità *per violenza* (§ 11). L'assunto era scabroso, ma non può negarsi che l'A. *omne tulit punctum qui miscuit.....*

Giunto a sì alto segno il potere della logica ipotetica, più non avea se non una impresa da tentare, ed era il dimostrarmi che quanti vanno malfattori alla forca tutti vi vanno *pel patto* che *liberamente* hanno fatto. Ma questo volo parve al Burlamacchi sì ardito, che perduta la lena abbandonò le vie del mondo immaginario, e ricadde, Icaro novello, nel mondo reale (**): e guai ai miseri giustiziati se, Dedalo più robusto, all'uscir dal labirinto che egli avea fabbricato lo Spedalieri non avesse adoperato tutto il nerbo della sua dialettica a dimostrare questo ultimo paradosso. Sì: egli che nel capo 13 del lib. 1, § 3, ci ha dimostrato dapprima

(*) Gratiae actae quod de rep. non desperasset (T. Liv. l. 22).

(**) P. 3, c. 4, § 4. » Alcuni giureconsulti pretendono che quando il sovrano infligge pena ai sudditi lo faccia in virtù del proprio loro consenso. § 5. Ma sembra difficile *assai* una presunzione di questa natura «. In verità ci vuol buono stomaco per inghiottirla.

come sia possibile che il Cittadino *abbia ceduto tutto* eppure *non abbia ceduto nulla*, egli dico, ha potuto agevolmente dimostrarci che se un malfattore vá alla forca ci va in forza della sua volontà (1) senza di che l'amministrazione della giustizia sarebbe contro natura (2). Anzi potea di più dimostrare che ogni appiccato si è strozzato manu-propria. Imperocchè avendoci detto pocanzi che nel patto sociale io individuo reale ho pattuito *con me ente astratto e collettivo*, e che *io sono quello che giudico che voglio che opero nel giudizio volere e operare sociale* (3) parmi evidente la conseguenza che io sarò ad un tempo e il carnefice e l'impiccato: io *astratto* impiccherò me *concreto*. Il che, non può negarsi, debbe essere consolante per quello sventurato che vá al patibolo, giacchè avrà il conforto di morir *sovrano* quale lo formò natura, e di godere perfin nello strozzarsi un ultimo frutto del suo *dritto inalienabile di libertà*.

(LXXI) Pongasi mente di grazia al *vero* stato della quistione che vien travisato dai difensori del patto sociale anche colle pruove che recano in favore della loro opinione. Quando pure essi riuscissero a trovar documenti che dimostrassero gli uomini essersi *sempre* associati per via di patto avrebbero, non può negarsi, un gagliardo pregiudizio in loro favore, ma ancor non avrebbero *dimostrato* il loro assunto nè toccato il *vero* punto di cui si tratta. Non si cerca qui *il fatto*, si cerca *il dritto*: non si dimanda *se l'essere il tal uomo superiore dipenda da un patto?* ma *se* POSSA *uomo aver superiorità senza il* LIBERO (4) *consenso del suddito?*

(1) § 6, e segg.

(2) C. 12, § 3.

(3) » Le idee collettive non esprimono cose che realmente esistano..... sono soggetti di astrazione che si realizzano risolvendosi nelle menti nelle volontà nelle forze degli in- » dividui. Per la qual cosa se nella mente pubblica che » giudica giudica la mia mente, e nella volontà pubblica » determina la mia volontà, *se nella forza pubblica eseguisce la* » *mia forza* « (Dr. d. n lib. I, c. 13, § 3, seg.) parmi evidente che l'impiccato dalla forza pubblica si impiccò da se medesimo.

(4) Dico *libero* perchè se il suddito è *obbligato* a consentire, la superiorità già più *non dipende dal patto* (377).

Frattanto osservate terribil potere delle opinioni: su questa teoria sì assurda si appoggiarono e segretamente quasi tutte le rivoluzioni moderne, e palesemente le tre più famose: quella di Inghilterra quando innalzava al trono Guglielmo III. (1), quella degli stati uniti nel celebre atto della indipendenza (2), quella di Francia nei dritti dell' uomo e del cittadino, e nelle costituzioni che poscia ne nacquero (3).

(LXXII) E tali infatto voi vedete nella storia quelle popolazioni che per lungo tempo hanno conservato o conservano pur tuttavia l'uso di vita *nomade*: o scorrono, squadre desolatrici, le contrade più colte divorandosi le fatiche dell'agricoltore pacifico, come fecero al cadere dell' Impero quegli sciami di barbari che se lo ingoiarono; o dimorano rare tribù disperse nei boschi e nelle montagne di America o nelle sterminate pianure delle *Steppe* ove gli stenti e la crudeltà vanno perpetuamente mietendo la popolazione (4).

(1) Lo Statolder fece che si adunassero i rappresentanti della nazione i quali assunto il nome di convenzione dichiararono vacante il trono atteso che il Re Giacomo *violato il patto primitivo* statuito fra il sovrano e il popolo ec. Così Müller T. 7, pag. 3, c. 353. E più chiaramente il Rapin T. XI, l. 23, pag. 21 » La chambre basse décida que le Roi Jacques ayant taché de renverser la constitution du Royaume en violant le *contract original* entre le Roi et le peuple.... ayant violé les lois fondamentales ec , le thrône était devenu vacant.

(2) (Dei 4 luglio 1776) Noi abbiam per evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati uguali: che dal loro Fattore sono dotati di certi dritti inalienabili , nel qual numero sono e la vita e la proprietà e il procurarsi felice esistenza ; che per assicurarsi questi dritti furono fra gli uomini istituiti i governi i quali riconoscono il legittimo loro potere dal consenso dei governati; che dovunque una forma di governo a tal meta è contraria il dritto del popolo è di cangiarla o di abolirla e istituire un nuovo governo ec. (Roux-Rochelle storia degli stati uniti (Universo) pag. 211).

(3) La France rompant avec le passé et voulant remonter à l'état de nature , dut aspirer à donner une déclaration complète des droits de l'homme et du citoyen ..... déclaration célebre placée en tète de la Costitution de 91. (Thiers hist. de la révol. Assemblée const. (1789), pag. 41.

(4) Assicurasi presso i *Nogai* trovarsi quelle infermità che

All' opposto come si diedero a vita agricola quegli Unni feroci che aveano desolata l'Europa? » La resistenza che ad essi opposero i re di Alemagna e i Margravi di Austria li costrinsero a rinunziar alla vita di masnadieri..... onde Geisa rivolse i suoi sudditi alla vita sociale e alla agricoltura « (1). Come fissarono lor sede in Gessen i discendenti dei patriarchi Abramiti? Spinti dalla fame che li spronava, e allettati dalle dolcezze di una regione ubertosa (2). E i Casci o prischi Latini » quando si ordinarono a stato sociale? quando furono debellati dagli Etruschi. E allorchè questi domarono gli Umbri ed altri popoli antichissimi dati a vita *nomade*, l'Italia vide fiorire l'agricoltura il commercio le arti (3).

Il Romagnosi nell'opuscolo intitolato Primo assunto del dritto naturale al § IX. sviluppa assai bene la *necessità naturale* che astringe gli uomini, almeno dopo un tempo determinato, ad abbracciar la vita agricola, dovendo altrimenti o perire o distruggersi. Ma per pagare un tributo alla teofobia del secolo XVIII (4), che sembrò dice il C. de Maistre non poter mai dire intera e schietta una verità, Egli stabilisce la sua dimostrazione sul presupposto che » non esiste una potenza esterna superiore illuminante l'uomo sull'ordine dei beni e dei mali, sui doveri e dritti ec.... la quale sospinga ec. « *Dunque*, prosiegue, ha dovuto precedere un lungo periodo nel quale a forza di milioni di sperimenti di errori di vicende l'uomo grezzo ed ignorante è passato a *bel bello* allo stato di *ragionevolezza* e di lumi..... Questo corso della di lui natura.... si può considerare come una legge di fatto della di lui natura. Dunque il regime della fortuna.... il diverso stato di infanzia di fanciullezza gioventù e virilità dei popoli è parimente una legge necessaria di natura ».

Erodoto afferma aver osservato presso gli Sciti ..... *per le fatiche della vita nomade* gli uomini divengono imberbi tremolanti ec. ec. (V. l'Universo: regione Caucasia pag. 46).

(1) Müller st. univ. T. I, lib. 16, pag. 613.

(2) Genes. 45.

(3) Univ. pittor. Italia pag. 31 e 44.

(4) V. Introduz. T. I, pag. 185 e t. 2, pag. 356 ove egli se ne professa discepolo.

Che i popoli camminino in tal materia per le vie consuete di tutti gli altri esseri viventi i quali passano successivamente a stati più sviluppati, niuno vorrà negarlo. Ma che questo sviluppamento dimostri quel *lungo* periodo e quei *milioni* d'esperienze e d'errori, che abbia dovuto accadere *senza veruna superior potenza illuminante;* che l'uomo abbia dovuto passare *a bel bello* allo stato di ragionevolezza, dopo esser nato *ignorante ignudo ed inerme in mezzo alla gran selva della terra*; ....queste ed altre simili proposizioni non sono soltanto empie perchè contraddicono la rivelazione divina, ma sono eziandio *storicamente* false, *filosoficamente* o inesatte o assurde, *personalmente* contraddittorie e incoerenti nel Sig. Romagnosi.

Sono storicamente *false*, perchè il Genesi ancor che non si voglia riguardare come libro ispirato, pure è di somma autorità storica; e il contraddirlo senza pur farne motto è una prova di animo lontanissimo da quella imparzialità sulla quale dovrebbe fondarsi e la storia e la filosofia politica. In questo punto poi il Genesi è corroborato da tutta la storia profana, come ci dirà fra poco lo stesso sig. Romagnosi.

Sono filosoficamente *inesatte*, perchè una sana filosofia dee distinguere l'incivilimento morale dal materiale: che l'incivilimento materiale possa talora e nascere e per qualche tempo progredire senza esterni conforti è facile ad accordarsi, giacchè l'uom sensitivo lo promuove naturalmente, come naturalmente ne risente il prò. Ma l'incivilimento morale è fondato su due elementi che ne rendono difficile e quasi impossibile non solo lo *spontaneo* nascimento in un popolo selvaggio, ma anche la conservazione in un popolo già colto: e questi elementi sono le *nozioni metafisiche* su cui la morale si appoggia, e la *lotta* del dovere contro il piacere, nella quale consiste gran parte del vivere morale. Questi due elementi sono evidentemente contrari alle propensioni dell'uom sensitivo; or il sensitivo suol predominare sul ragionevole almeno nel maggior numero degli uomini, se non abbiano aiuti avventizi; dunque naturalmente parlando l'uomo nè sorge da sè a civiltà *morale*, nè vi dura a lungo *senza esterna potenza illuminante*. Onde, come ben nota il Villemain, negli ozii delle nazioni colte sempre nascono scetticis-

mo ed epicureismo (*). Se dunque il Romagnosi volea sostenere lo *spontaneo* incivilimento, dovea almeno limitarlo al materiale, in cui la sua tesi saria meno intollerabile; ed esprimere con maggior esattezza la sua proposizione.

Che se pretendea sostenere *anche nell'ordine morale* l'incivilimento *nativo spontaneo*, quale insomma viene spiegato in quell' *uomo* IGNORANTE *ignudo inerme* che sorge *a bel bello a ragionevolezza e a lumi*, allora la sua tesi non è *inesatta* ma *assurda* essendo almen *moralmente* impossibile, come altrove si dimostrò, che l'uomo giunga a filosofare senza parlare, e a parlar senza maestro e senza società (33o seg.) come confessa l'A. medesimo. Or se senza società non si può parlare e senza parlare non si può nè formar società nè acquistar luce di filosofare, come potrà giungersi *senza esterna potenza illuminante* ad uscir da quello stato di ignoranza selvaggia? Il suo teorema dell'incivilimento *nativo senza esterna potenza illuminante* è dunque *filosoficamente* o inesatto o assurdo.

Personalmente poi è contraddittorio ed incoerente; imperocchè il sig. Romagnosi stesso ci disse altrove esser necessario « sbandire la prevenzione che ogni » popolazione selvaggia possa almeno col corso dei se» coli elevarsi a civiltà *colla sola propria energia*. » Questo pensiero sarebbe erroneo..... Questo serva di » avviso *a quei male informati tessitori di civili so» cietà*, i quali *mediante fantastiche specolazioni* pre» tendono far sorgere ove lor piace le città. Sappiano » che la storia non ci fornisce *verun* esempio di in» civilimento *nativo* (ecco la storia d'accordo col Ge» nesi); cioè originario e proprio, e ricorda solamente » il *dativo*, cioè comunicato ed iniziato per mezzo di co» lonie di conquiste o di temosfori..... Le notizie rimaste » dei primordi delle nazioni, *tutte* segnano uno stato » anteriore di nativa barbarie, e la derivazione dell'in» civilimento da gente straniera..... L'opera dell'in» civilimento è faticosa ad introdursi difficile a conser» varsi più difficile a perfezionarsi, non perchè non sia

(*) Deux philosophies sont nées toujours dans les loisirs des nations polies, le Scepticisme et l'Epicuréisme. (Cours de littér. Leç. 14, pag. 47).

» di esigenza naturale, ma perchè viene *facilmente* » soffocato, e *abitualmente* soverchiato da nemiche po» tenze. La barbarie per lo contrario non esige arte » veruna per essere *originariamente* introdotta. Essa » inoltre facilmente può invadere un paese incivilito sen» za alcuna esterna violenza, e finalmente colla conquista » FACILISSIMAMENTE si può far perire la civiltà ». Sarete voi forse attonito di udir il Romagnosi così apertamente incoerente, e domanderete d'onde dunque è venuta la *civiltà* se non può nascere da sè, e non fu data da VERUNA *potenza esterna illuminante?* Rincoratevi, che *se la storia non fornisca* VERUN *esempio di incivilimento nativo*, ben ve lo fornirà il Romagnosi: « Pel concorso » delle più felici circostanze in un paese *unico* prima » spuntò crebbe e si diffuse lo incivilimento; (di là poi) » colla maniera sperimentata efficace fu trapiantato di » fuori ».

Molte cose vorrete voi quì domandarmi, io penso; come il Romagnosi *senza storia*, e senza *fantastiche specolazioni* sia così *ben informato:* come quel *paese unico* creasse ciò che ad ogni altro è impossibile; quali fossero quelle felici circostanze che resero possibile l'impossibile; perchè queste non si possano rinnovare ma debbano accadere *una sola volta* nella serie dei secoli; come le conquiste e tante altre cause della barbarie non abbiano annichilato l'influsso benifico di questa *unica combinazione* dopo tanti secoli;.... Queste e tante altre interrogazioni abbisognerebbero di un Edipo che sciogliesse enigmi: di che io mi professo incapace.

In quanto a me, pago di aver sàputo dal Romagnosi medesimo essere impossibile l'incivilimento *natio*; esser facile che esso si perda anche senza esterna cagione; inferirò da queste due proposizioni che l'altezza dell'incivilimento europeo, lungi dal mostrarmi un *lungo* periodo e *milioni* di sperimenti con cui l'uomo grezzo sia *passato ai lumi senza potenza esterna illuminante*, mi dimostra che è ben poco tempo che *questa potenza* ha parlato per illuminarlo, e che continua tuttavia a spargere sopra di lui i suoi benefici influssi. E se il

(*) Logica del Genovesi con vedute fondamentali di G. D. Romagnosi (nella Biblioteca dell'intelletto. Milano 1832) Veduta sull'incivilimento pag. 688--690.

sig. Romagnosi bramasse saper il nome di questa a lui ignota potenza illuminante, gliel dirà dalla cattedra di Parigi, autor non sospetto, il già citato sig. Villemain. « A' Londres à Paris (poteva aggiugnere anche *à Pavie)* le christianisme a été souvent renié, méconnu; » mais au loin il s'étend avec la civilisation elle-même; » *qu'elle veuille on non*, IL EST INSÉPARABLE *de son* » *triomphe*,.... et au milieu de toutes les puissances » de l'industrie humaine *s'établira de soi-même la re-* » *ligion* (1). Glie lo ripeterà dal seno del protestantismo » razionale il Müller » La religione christiana fu la » elettrica scintilla che trasse dall'intorpidimento i bar- » bari abitatori del Nord » (2). Glie lo dirà dalla sua » cattedra stessa il Romagnosi » *la istruzione morale* » *cristiana* (operando di dentro con motivi superiori) e » la giuridica romana furono due anticipazioni di perfe- » zionamento..... che coronar dovea il futuro vivere » civile della miglior parte di Europa (3). E se ne bramasse una conferma *dal fatto* vada alla *place Dauphine*, e vedrà la più colta (dicono) delle nazioni europee, abbandonata per pochi giorni da questa potenza illuminante, mangiarsi arrostite, orribil pasto, le sue dame e i suoi sacerdoti; vada alla Convenzione e vedrà un eroe della Repubblica presentar in omaggio alla patria i teschi sanguinosi aristocratici del padre e della madre vada a Nantes, vada a Lione....Ecco la civiltà umana senza esterna potenza illuminante!

(LXXIII) Degna di riflessione è in tal proposito la spiegazione data dal Redentor medesimo al Preside romano che lo interrogava giuridicamente intorno alla sua sovranità. « Sì, gli rispose, io son re; perocchè » venni nel mondo *affine di insegnare la verità*, ed » ogni seguace del vero *ascolta la mia voce*. *Rex sum* » *ego: ego ad hoc veni in mundum ut testimonium* » *perhibeam veritati; omnis qui est ex veritate audit* » *vocem meam* (4). Degna, dico, di riflessione è questa idea di regno fondata *sul vero* se si paragoni colla descrizione lasciataci dai profeti del regno del Messia,

(1) Cours. de littér. Leç. 15, T. 1, p. 2, pag. 57.
(2) Stor. Univers. T. I pag. 543.
(3) Vedute fondamentali l. 3, § 20 pag. 755.
(4) Io: XVIII. 37.

ove lo scettro e le armi si fanno consistere nella giustizia = virga *aequitatis* o *directionis* virga regni tui — accipiet pro thorace *justitiam*, pro galea *judicium* certum sumet scutum inexpugnabile *aequitatem* — judicare populum tuum in *justitia* ec. ec. =

Questo carattere non dipende solo dalla perfezione *morale* del divino Legislatore incapace di mancar alla giustizia ma dalla *natura* stessa della autorità *dottrinale* da cui la sua Chiesa, visibil suo regno, dovea ricevere le prime sue forme. Dalla natura di questa autorità deriva, come abbiam dimostrato, che il governo spirituale è essenzialmente *fondato* sul vero e sul retto: justitia et judicium *praeparatio sedis* tuae ; e mentre le altre specie di governo sussistendo principalmente per la forza, non di rado possono alterare la giustizia o perdere il dritto senza perdere tutto il potere con cui governano, nel governo spirituale se questa rettitudine cessasse cesserebbe non solo ogni dritto ma in breve ancor ogni forza. Nel che apparisce il gran benefizio compartito dall'Uomo-Dio ai suoi fedeli lasciando loro per infallibile interprete dei suoi voleri la Chiesa : essi vivono così sotto una autorità la cui esistenza suppone necessariamente la osservanza della giustizia ; giacchè se la autorità spirituale divenisse tiranna cesserebbe di esistere (*). Non già che non possa la umana malizia abusare in qualche fatto particolare anche di questa autorità ; ma questo abuso non può mai essere stabile senza distruggere la stessa autorità da cui nasce (**).

(*) Il Damiron dice in altro proposito una gran verità : pour que le regne d'un sisteme s'établît dans la société il faudrait que ce sisteme fût vrai d'une infaillible vérité. L'infaillibilité seule justifierait la souveraineté. Hist. de la philos. pag. 55.

(**) Ed ecco l'origine di quel sì giusto elogio dato dal Villemain alla legislazione della Chiesa. « Il faut le dire, » dût cette parole déplaire, le droit canonique a été la pre» mière émancipation de l'esprit humain: car émanciper » l'homme.... c'est le faire passer du joug de la force à ce» lui de la morale, de l'obéissance aveugle à la croyance, » du supplice au repentir. (Villemain. Cours de littérat. » leç. 14). Le droit canonique chez plusieurs peuples se fondit » avec le droit commun et le transforma.... c'était de nou» veau le pouvoir législatif exercé par les sages. (ot. pag. 27).

Il Legislatore divino ha dunque formato nella società cristiana quel capo-d'opera cui da tanti anni vanno vantando e vanamente tentando nelle loro costituzioni fattizie i sofisti politici, IL POTER LEGISLATIVO INDIPENDENTE DAL POTERE ESECUTIVO. Nelle società lavorate da costoro a poco a poco il potere esecutivo impara l'arte di comprare i legislatori (*) e presto perdono la loro indipendenza: nella cristianità, le virtù personali e la grazia assistitrice insegnano al *corpo legislativo* a morire se occorra anzichè violare le leggi del giusto; il dominio temporale assicura al suo capo la indipendenza nel profferir i suoi oracoli; e la debolezza temporale di tal dominio ne impedisce i trascorsi, e lo costringe a non isperar salvezza e forza se non dalla verità dei dogmi, e dalla giustizia del governo.

Coloro che declamano talora, e sì accaniti contro i domini temporali del Papa hanno eglino mai riflettuto alla importanza di tal sua indipendenza? A dir il vero la providenza divina non abbisognerebbe del temporale per mantenerla, e la mantenne infatti nei primi secoli, e la ha mantenuta a dì nostri senza codesto appoggio: ma volendo servirsi di mezzi umani, potea trovarne uno più efficace a far sì che gli oracoli della chiesa fossero liberi da ogni influenza e perfino da ogni leale sospetto di umano suggerimento?

Un'altra osservazione decorre spontanea dalle considerazioni precedenti. Molto si è parlato delle *usurpazioni prepotenze pretese* ec., della *corte di Roma*, che sono ormai uno dei *luoghi comuni* di certa setta di politici i quali non la perdonano nè al merito di ingegno nè ai titoli di santità. Se io volessi prendere la cosa in burla, mi metterei qui a declamare contro le *invasioni e prepotenze* della repubblica di S. Marino; chè in verità il potere temporale dei papi, a fronte di quelli

(*) Sotto il regno di Elisabetta incominciò la corruzione delle elezioni dice il Müller; « Tommaso Longo fu per quattro sterline nominato da un borgo ». St. Univ. T. 2, pag. 365. — « Est-il possible que des abus aussi révoltants puissent subsister? Quel désordre quelle ignorance quelle corruption! Je n'en juge que sur la voix des Anglais mêmes ». Così il Weiss. princ. philos. *Lois en général* pag. 172 parlando della venalità dei deputati inglesi.

con cui cozzarono, ben potria paragonarsi alle forze di questa repubblica decana. Ma i miei avversarii mi risponderebbero tosto le loro declamazioni non vituperar tanto l'abuso della forza quanto l'abuso che fecero i Papi della loro spirituale autorità. Or io domando: questo abuso in quella ampiezza e durata e violenza che gli avversari suppongono (*) è egli possibile? — Possibilissimo, grazie alla rozza ignoranza di quei popoli su cui i papi gravarono il giogo —. Ma in questa *universale ignoranza* erano essi *soli* i veggenti? usciti or dal clero or dal chiostro non trovavano essi in ogni tempo e nel clero e nel chiostro degli antagonisti che o imprestavano o vendeano ai nemici del Papa lumi accortezza influenza umanamente parlando non minore della sua? Frattanto il Vicario di Cristo, combattuto spogliato, bandito, parlava ed era creduto, comandava ed era obbedito! non è egli forza riconoscere che in lui parlava il *vero* comandava il *dritto*, giacchè niun altro appoggio gli rimanea di poter temporale? (34a). — Che volete? tale era allora l'opinione perfino dei nemici della prepotenza romana —. In verità eran costoro i gran dabben-uomini; eppure portarono vanto a dì loro di avere pur qualche ingegno e capacità. Checchè ne sia, era dunque codesto l'opinare allora di tutti i grandi uomini: or io domando, come può farsi al Papa un delitto di averlo seguito, e d'essersi regolato su questa norma, e di aver sacrificato e domini e vita anzicchè violare ciò che *da tutti* allora fu creduto giusto? Egli errava, dite voi, *col suo secolo*: or perchè bandir la croce addosso a lui solo?

Così io parlo per accordare a codesti animi prevenuti tutto ciò che domandano, e che ottenuto pur non giustifica le loro invettive. Non intendo però ammettere per vero il preteso *errore di tutti*: *nemo omnes, omnes neminem fallunt*. Quando le impressioni funeste del fanatismo protestante avranno ceduto il luogo al tranquillo giudizio della ragione e della storia tutti gli spiriti imparziali ammetteranno le savie riflessioni del *Roma-*

(*) Qualche abuso passeggiero poter accadere e per errore e per malizia già l'abbiamo accordato: ma tali abusi non potrebbero giustificare la veemenza delle costor diatribe.

gnosi (*) il quale osserva 1. che *una religione* ILLUMINATA *tende costantemente a* PADRONEGGIARE *le suste dell'uomo interiore* (**) 2. *che la sua voce sarebbe inutile senza l'organo di una corporazione venerata e* INDIPENDENTE: 3. *che nel suo ministero si mescola* INEVITABILMENTE *l'istinto di predominio*, giacchè ella DEE *far fronte alle esteriori vicende* DEGLI UOMINI *e della fortuna*.

Da questi principî, sostenuti in una opera politica non sospetta di parzialità per la religione, gli animi equi comprenderanno qual fosse *la prepotenza* della chiesa cattolica in quei secoli in cui ella DOVEA *far fronte* a barbari armati di tutte le forze della terra, e intolleranti di ogni freno alle loro passioni. Se la chiesa cattolica allora non avesse eseguito ciò che DOVEA e se avesse abbassata la croce agli adulteri di Germania, come la chiesa anglicana al drudo della Bolena; non si declamerebbe adesso contro *i focosi Ildebrandi*; ma dove sarebbe la civiltà europea?

Taccia dunque (e ben sarebbe tempo ormai mentre gli stessi protestanti han cominciato a cangiar linguaggio) (***) taccia il fiele dei se-dicenti cattolici, e finiscano di predicare per disdoro della religione cattolica questo assurdo della loro filosofia, che possa un uomo senza *forza* e senza *dritto* piegar il mondo a proprî voleri. E quei cattolici sinceri che dalla costoro arditezza ingannati si lasciarono persuadere un fatto sì incredibile incomincino almeno a dubitarne, e ricercando il vero non nelle moderne storie di autori accaniti, ma nei fonti genuini liberi da ogni partito si avvedranno ben presto quante volte codeste declamazioni si appoggiano o sulla aperta falsità or di fatto, or di dritto, o sulla pretensione ridicola di volere che i Papi e i popoli del secolo X, giudicassero colle idee del sec. XIX.

(*) Vedute fondamentali l. 5, § 20, pag. 751. Segg.

(**) »Chiunque chiamò molte genti sotto una religione costituì sempre una vera sovranità (Ivi pag. 715).

(***) Recentissima è la bella vita di Innocenzo III. scritta da Fed. Hurter. V. Annali di scienze religiose. Vol. XI, pag. 374, Roma 1840. Mille altri potremmo citarne da Lutero Melantone e Leibnitz fino ai dì nostri (V. Maistre du Pape. T. I. c. 9. Témoignages protestans pag. 72).

(LXXIV) Dissi *finchè sussiste per base della autorità il sapere;* giacchè ordinariamente parlando essendo proprio della menzogna lo svanire ben presto allorchè viene contemplata da vicino, tutte le società di errore, se giungono a *signoria*, perdono ben presto l'appoggio della dottrina che le formò, e adottano base più ferma nella sovranità territoriale o militare ec. Solo i Musulmani ci presentarono un trono sostenuto più secoli sulla base dell'errore; ma perchè, sentinella terribile, vegliava a sua difesa l'Ignoranza armata di crudeltà. Anzi forse anche in quei secoli il dispotismo militare diedegli miglior appoggio, senza cui non avrebbe ottenuto, pur col sussidio della ignoranza, stabilità sì durevole.

Osservazioni analoghe a queste potremmo fare sull'impero della Cina ove l'autorità partecipa assai dello spirituale; ma vien sostenuta con mezzi men rei 1. dal bando contro gli stranieri che vi mantiene una specie di ignoranza patriottica; 2. da una certa verità di moral naturale, che forma il fondo delle dottrine cinesi. A questo stato si accostava prima di Pietro il grande la Russia allor semi-barbara.

L'Inghilterra sotto Arrigo VIII e Lisabetta, la Prussia e la Svezia nei furori del Luteranismo, la Boemia sotto gli Ussiti, la Grecia ai tempi dello Scisma trionfante, ci presentano delle immagini svariatissime della attività che esercita il principio di associazione *spirituale* mescolandosi in vari gradi al principio di autorità or *territoriale* or *militare*, e può dar campo ad un saggio che vi rifletta, a spiegar viemmeglio quanta e quale influenza debbano esercitare questi elementi sul carattere, o, come l'abbiam chiamato, sulla *fisonomia* sociale.

Ma quella fra le politiche società spirituali che necessariamente primeggia è la autorità temporale di Roma. Chi ne considera attentamente il nascimento il progresso lo stato presente, non può, benchè sistematicamente avverso, non ammirarvi, oltre il fine importantissimo a che fu ordinata, come accennammo pocanzi (LXXIII), il magistero della provvidenza che la formò *per vie sì soavi* e pose sul trono quasi a lor malgrado i maestri della società cattolica.

Su di che parli un protestante, e protestante a lei

avverso. Qual fu la prima origine? della sovranità temporale dei Papi? la affezione del popolo a loro devoto: » Gli Imperatori di Costantinopoli volendo risolvere quistioni teologiche .... inacerbirono gli animi (*).... » I pontefici zelanti non meno nel difendere la fede » che nel *proteggere le prerogative dei Romani* (**) se » gli affezionarono ». Avranno abusato di tale affetto questi *ambiziosi* Pontefici? Dopochè (***) » andato a » Roma Costante II, levatine i capo-lavori dell'arte e spo» gliato persino il Pantheon del prezioso suo tetto; ac» compagnato dalla esecrazione dei sudditi, andò a de» predare nella stessa maniera Italia Sardegna e Sicilia; » I Romani intolleranti del giogo dei Greci, che li ri» guardavano come barbari.... sotto Bardane vennero » in deliberazione di non più obbedire all'imperatore..... » e a mal partito si sarebbero trovati i partigiani del» l'imperatore, *se a sedar il tumulto non si fossero frap» posti i preti*, portando in processione la croce ec.....

(*) Müller st. univers. T. I° pag. 424.

(**) Spieghi chi può perchè mai certe lingue e certe penne che alzano a cielo i Tell e i Washington, non sappianu rifinire di inveire contro questi *proteggitori* di Italia. » Nè solo di Italia: utile fu a *(tutti)* i Sovrani delle selvaggie » popolazioni che rovesciaron l'impero la autorità della Santa » Sede; poichè la lor possanza consolidò: e perciò essi *ri» guardando come tutore e padre comune* di tutte le genti cristia» ne il R. Pontefice posero ogni forza a sostener la Roma» na corte contro i Re di Alemagna intesi a procurarsi i « dritti della caduta dominazione occidentale » (Müller T. 2, pag. 65). Queste parole possono valere di commentario ad un altro passo dell'Autore medesimo (T. I, pag. 607) e farci comprendere con quali arti i Papi *padroneggiassero la pubblica opinione*, quando il lor nemico « evirati, messi alle for» che, arsi vivi molti ecclesiastici, rivolse ad uso volgare » i vasi sacri, fabbricò in Sicilia una Moschea ai Musul» mani (nemici sì fieri del nome cristiano);... quando all'a» spetto delle crudeltà esercitate da Ezzelino luogotenente » dell'Imperatore.... le ribellioni in Italia ogni dì rinasce» vano»; Qual meraviglia che allora i principi Alemanni che *riguardavano il Papa come tutore e padre* dei cristiani cedessero alle esortazioni di Innocenzo III. la cui autorità *consolidava la lor possanza?*

(***) Müller l. c. pag. 475 e appresso pag. 478 e 479.

» Tentarono i Romani una seconda volta di farsi indi-
» pendenti allorchè Leone Isaurico pubblicò un decreto
» contro le immagini.... Lo scegliersi novello impe-
» ratore fu pure loro divisamento (degli italiani); *ma*
» *Gregorio II.*, siccome uomo accorto (1), *insinuò loro*
» *non esserne maturo il tempo;* chè la grazia potea,
» toccato il cuore all'imperatore, ricondurlo alla fede....
» Così l' Italia non riconobbe imperatori e solo *capo*
» *di una possente lega* RIMASE *il Pontefice* ». *Rimase*, vale a dire si trovò superiore e indipendente di fatto in mezzo ad un popolo abbandonato in mano dei barbari dalla impotenza dei suoi Principi, che prima ne aveano stancata la pazienza colle vessazioni. E come venne in mente a codesto popolo di voler loro superiori i Papi? (2) « In ciò gran merito ebbero molti sommi
» uomini che non interrottamente si succedettero nel
» pontificato. Fra questi furono il coraggioso e dotto
» Zaccaria ec. ec... una raccolta di lettere che questi
» pontifici indirizzarono a lui (Carlo Magno) e al padre
» di lui ben dimostrano come la prevalenza che i Pontefici
» ebbero sui loro contemporanei fosse un necessario ef-
» fetto della politica dell'accorgimento della eloquenza
» per cui i medesimi si segnalarono ». Le quali voci in bocca di un protestante dicono espressamente che sapienza prudenza e dottrina indussero i popoli ad obbedir volontari alla paterna loro voce: essi poi trovaronsi forzati per difesa dei medesimi a *stringersi in lega* contro i Longobardi *con Carlo Martello* (3) e con Pipino; il quale « vinto Astolfo lo costrinse a cedergli
» una parte di sue conquiste, che come troppo lontana
» dal novello padrone fu poi affidata alla amministra-
» zione dello stesso Pontefice Stefano III, » (4).....
» Carlo M. confermò poi » LE DONAZIONI *che da Pipino*

(1) Quanto veleno in queste tre parole! un fatto che porta a commendare la modestia e lealtà del Pontefice vien trasformato in una finzione di un anima vile e politica. Ma andate a sperar buona fede da una mente preoccupata da pregiudizi.

(2) Ivi pag. 480.

(3) Ivi pag. 481, N. B. Chi *si stringe in lega* già è superiore *di fatto*, e in faccia al suo alleato anche *di dritto*.

(4) Ivi pag. 482 e 483.

» *avea avuto la Chiesa* » (*). Ecco per qual via, *a confessione di un nemico* gli *ambiziosi* Maestri della cristianità, 700 e più anni dacchè dettavan leggi a tutto l'Orbe conosciuto, 400 e più anni dacchè vedeano pendere dal loro oracolo i Costantini i Teodosi i Marciani ricevettero dall'amor dei popoli e dalla generosità dei principi in un picciolo distretto di Italia uno scettro da loro ricusato più volte. Non può negarsi che codesta *ambizione* non si diè molta fretta fuorchè nel meritare la sovranità: in quanto all'esercitarla durò ancoi lungo tempo in una cotal riverenza all'impero già decaduto, che servì di nuova conferma della poca avidità con cui la avea acquistata (**). Solo allorquando « tant'oltre » era giunto l' invilimento in Italia della imperial di» gnità che un Duca di Benevento avea osato tener pri» gioniero Luigi II, i Romani più non si curarono che » l'imperatore confermasse le elezioni dei papi » le quali « *per dritto* dipendevano unicamente dal clero e dal » popolo ».

Allora finalmente quando » l'Italia *abbandonata dai* » *Carlovingi*, perduta la consuetudine e della obbedienza » e della libertà fu divisa fra una folla di potenti si» gnori; quando nè coraggio, nè destrezza, nè ardor » guerriero (di grandi principi) valsero a ritornare con» cordia ed ordine » qual meraviglia se i Pontefici non andarono a chiedere un giogo a qualche Duca lor pari e si rimasero in quella indipendenza in cui tutte quasi le città italiane?

Abbiam voluto esporre più distesamente il lento progresso di questa sovranità, sì perchè dimostra mirabilmente il vero di nostra teoria, sì perchè molte prevenzioni sussistono pur tuttavia intorno a tal materia cui nulla può distruggere se non una *vera* storia imparziale e ben munita di autentici documenti. Mentre aspettiam da qualche critica penna equa e coraggiosa un dono si prezioso, ci parve alla men trista poterci valere come di autor non sospetto delle asserzioni del Müller. Chi più bramasse può leggere il Bianchi Sacra polizia della chiesa; il Maistre du Pape; il Pallavicino storia del

(*) Notisi quel *donazioni* che spiega che voglia dire superiormente *amministrazione*.

(**) Ivi pag. 487 e poi pag. 518 520 521.

Conc. di Trento, ed altrettali autori nei quali troverà citati i documenti di loro asserzioni: di che non ci sono ordinariamente cortesi (e ne hanno buone ragioni) gli accaniti nemici dei Papi quando ne raccontano le *prepotenze*.

(LXXV) Necessaria dissi una qualche forma monarchica, giacchè la guerra senza unità di consiglio fallirebbe: e il fatto è sì evidente sì notorio che basterebbe solo a giustificare quanto direm fra poco intorno alla efficacia innegabile della unità monarchica (553 seg.) E dalla evidenza appunto di tal verità dee ripetersi il ricorso alla dittatura che dappertutto si adopera quando il pericolo incalza. « Panticapea e Fanagoria colonie » greche repubblicane sentirono il bisogno di sottomet- » tersi ad una autorità unica in presenza di un nugolo » di barbari ec. (1). Fra i Germani ciascuna tribù avea » il suo principe....ma in tempo di guerra nominavasi » un capo militare.... Quando si diedero alle conquiste » bisognò prolungare questa autorità: onde caddero in » dimenticanza la libertà e la antica costituzione » (2). Il che conferma ciò che altrove si disse la autorità (480) lungi dall'essere *sempre* una prepotenza, esser ordinariamente implorata qual protettrice dell'ordine sociale e del debole oppresso (LV).

Dei Romani da cui fu istituita la dittatura; degli Ebrei e sotto i giudici, e nella prima elezione dei Re, e sotto i Maccabei è inutile parlarne: i fatti son troppo noti. Notissimo ugualmente è l'esito infelice della guerra Siracusana condotta da tre capitani ateniesi.

In tempi da noi meno remoti i Barbari che invadono l'impero si mettono, ammaestrati dalla natura, sotto capitani supremi, quali furono gli Alarichi, gli Odoacri, i Genserichi, i Totila ec. ec. In seguito voi vedete » i » Prelati e Baroni di Borgogna spedire a Bosone di » Vienna *pregandolo* ad assumere il titolo di loro re, » a farsi lor protettore, ec. (3); la guerra tener unite » sotto un sol capo le torme selvatiche di Mogolli (4) » i Russi lacerati da fazioni *cercarsi* fra gli stranieri

(1) Famin Crimea (Universo) pag. 8.
(2) Müller St. univ. T. I, l. 8. pag. 303.
(3) T. I, pag. 518.
(4) Famin Crimea (Universo) pag. 15.

» un principe sottomettendosi al Normanno Rurick (1);
» i Visigoti *sceglìersi* a loro capo Pelagio (2). I Danesi *per torsi alla specie di invilimento* a cui eran » discesi *istituiscono* a favore del loro re una specie » di dittatura dichiarando ereditaria la corona (3): il » popolo e l'esercito di Olanda *chiede* altamente un capo a cui potesse fidarsi (4); i sudditi della Svezia ac» cagionando dei cattivi successi della guerra i gran» di ec..... dichiararono assoluta e superiore alle leggi » la real podestà » (5). Questi e tanti altri fatti, rinnovatisi fino a' dì nostri nella quasi dittatura di Napoleone, mostrano come il governo militare tenda a forma monarchica.

Molti fatti consimili, anzi questi medesimi ben considerati possono dimostrare la forte influenza che deve esercitare la classe degli ufficiali più distinti in un popolo e verso un principe conquistatore; giacchè la superiorità tende naturalmente a collocarsi nelle regioni più sublimi (47). Infatti presso i Goti il loro capo e sacerdote non potea far la guerra senza il consenso dei suoi guerrieri (6). Presso gli Unni il Tanshu avea per consiglieri 24 capi comandanti ciascuno 10000 uomini (7): Gontieri fa parte di sue conquiste ad alcuni guerrieri « che lo soccorressero nel rendere ereditaria la » sua autorità; *e da questi fratelli d'arme viene il* » *corpo dell'alta nobiltà* » (8): Gontranno volendo af» forzarsi contro il patrizio di Borgogna cede parte di » sue terre ai vassalli, che sollevati a tanta possanza » entrano poi in lotta coi loro benefattori (9) ». Bisogni consimili crearono e la feudalità Longobarda, e la preponderanza del parlamento inglese (10) e la aristocrazia elettorale in Germania (11).

(1) Müller T. I, pag. 521.
(2) T. I, pag. 16!.
(3) T. 2, pag. 335.
(4) T. 2 pag. 346.
(5) Ivi pag. 384.
(6) T. I, pag. 317.
(7) Ivi pag. 304.
(8) Ivi pag 426.
(9) Ivi pag. 434.
(10) Ivi pag. 470 370 623.
(11) T. 2, pag. 331.

Ma che vale moltiplicare attestati di storia, ove parla da sè la natura della guerra che abbisogna non solo di un *generale* ma anche di valenti ufficiali?

(LXXVI) La lega Renana e la lega Anseatica furono una specie di repubblica commerciante se si mira al precipuo intento con cui si formarono (*). « A questi » tempi (dal 1251 al 1273) appartiene la confederazione » delle città dell'alta Allemagna e di quelle situate sul » Reno..... per difendere il commercio e la industria » loro dalle usure degli Ebrei, dalle vessazioni dei po- » tenti, dai soprusi della inferior nobiltà (1255).

» Non guari prima tutte le città commercianti della » bassa Allemagna istituirono la lega Anseatica..... » Per sì fatte leghe, forti contro l'oppressione i borghesi » e commercianti acquistarono ec. »

Venezia e ancor più Genova non erano esse vere repubbliche di negozianti? e l'Olanda prima ancora di essere repubblica, non vide più d'una volta i suoi negozianti trattare diplomatiche convenzioni, e metter mano alle armi? « Furon visti gli abitanti di Ypres » battersi con quei di Poperingen perchè contraffaceano » i loro panni...... Giacomo Artavelle fabbricante di » birra in Gand collegatosi con Odoardo III. di Inghil- » terra ec. (**). Aggiugnete a tali negozianti la indipen- » denza; che più manca a farli sovrani? o repubbliche » se sieno *società* mercantili?

Il Villemain nel suo corso di letteratura aggiugne una osservazione analoga a queste: « cette Angleterre » même qui, suivant l'expression de Montesquieu, mêle » le commerce avec l'empire..... son empire naissait » de son commerce ». La conseguenza di questa osservazione del letterato Francese sarebbe che come una società di negozianti libera può divenir repubblica, così una repubblica può divenire una società libera di negozianti.

(LXXVII) Togliete in mano la storia dei governi più complicati, e li vedrete complicarsi a poco a poco a misura che i fatti rendono e possibili i cangiamenti e diffidenti gli animi, e necessari i rimedi. Così l'Inghilterra riceve dapprima per necessità dal conquistatore

(*) Müller t. I, pag. 608, e t. 2, pag. I.
(**) Ivi t. 2, pag. III.

Guglielmo un governo (1) militare: ne scuote in parte il giogo sotto l'usurpatore Enrico I. che paga colla sua condiscendenza lo scettro accordatogli; le arti di Enrico II. vanno scemando nuovamente nei baroni lo spirito di indipendenza, ma nell'avvilimento di Giovanni *Senzaterra* essi risorgono e lo astringono a firmare la magna-carta (2). Sotto Arrigo III. il governo si va complicando per la influenza dei comuni, i quali vengono ammessi al parlamento; ma Arrigo VII. colla *assegnatezza e buon ordine nell'amministrare se ne fa più indipendente* Ben presto alla tirannia di Arrigo VIII. succede la ribellione e tirannia di Cromwell al fine dopo una serie di rivoluzioni il parlamento coglie il destro e nel donare a Guglielmo III. il reame gli impone le condizioni che ei vuole (3).

Così Venezia nel 702 comincia a creare un Doge (4) nel 1268 le turbolenze di Italia preparano la serratura del consiglio eseguita poi 30 anni più tardi: nel 1310, la congiura di Tiepolo fa nascere il consiglio dei dieci (5) e appresso di mano in mano si veggono spuntar nuove istituzioni a norma delle nuove emergenze.

All' opposto gli stati nascenti sono ordinariamente semplicissimi: amor reciproco che stringe i primi associati, o abbandono totale in mano di un valoroso che li difende e li ama, non danno luogo a patteggiare e a diffidare. Per questo negli stati ove la società non è scossa da rivoluzioni ella conserva la semplicità delle forme natìe, e cammina anzi per consuetudine che per leggi: così eransi conservate fino al principio di questo secolo nella Spagna, così si conservano tuttavia negli stati di Savoia ove niuna grave discordia cittadina si introdusse mai a spargere diffidenze fra le persone sociali. Così rimasero *poco definiti i limiti della autorità reale in Isvezia variando secondo il valor personale dei sovrani* (6) finchè nella rivoluzione che portò al

(1) Müller St. Univers. T. I, l. 15, pag. 570 e segg.
(2) Ivi pag. 633, lib. 16.
(3) Ivi T. 2, l. 22, pag. 354. E fra le altre la tirannica condizione della *religione dello stato*.
(4) T. 2, l. 17, pag. 19.
(5) Ivi pag. 55.
(6) Müller t. 2, l. 20, pag. 278 e poco appresso pag. 383 Altrettanto dicesi del Portogallo. T. I, pag. 630.

trono Ulrica sorella di Carlo XII. questa dovette sottomettersi alle condizioni impostele. Così fu indeterminata la costituzione di Ginevra finchè la buona fede dei cittadini fu corrisposta dalla lealtà dei suoi governatori (1). Così i Re di Boemia furono astretti a giurare la difesa dei privilegi nazionali quando la moltitudine dei forestieri cominciò a dar ombra alla nazione (2).

In somma il fatto è coerente alla teoria: non si cerca mai di opporre ostacoli al potere per sè benefico (437) della autorità se non quando si incomincia a trovarne, o a dritto o a torto, pesante il giogo; nè può trovarsi pesante pria di addossarselo. Dunque le pretese leggi *fondamentali* non sono ordinariamente patti primitivi da cui sia nata quella società, ma correttivi dei disordini che si credè ravvisarvi.

Quando dunque il Burlamacchi (3) ci dice *leggi fondamentali* di uno stato essere *quelle condizioni colle quali un popolo affida al principe la sovranità* egli parla al suo solito sistematicamente, e dimostrata la falsità del sistema (557 e segg.) cade la sua definizione, smentita *dal fatto* in tutti quegli stati ove la autorità è nata senza *libera* determinazione dei sudditi (446): e questi senza fallo sono i più. Niun patto facea la Spagna con Pelagio, o con Arrigo I. il Portogallo quando con un pugno di valorosi lor portavano libertà dagli Arabi (4); niun patto far potea con Clodoveo la Francia espugnata, con Wasa la Svezia affrancata, con Pietro I. la Russia quando ricevea dall'assoluto monarca la legge *fondamentale* (5).

In quanto a me se ricercar dovessi una vera legge fondamentale degli stati, altra non ne vedrei se non *il dritto risultante da quelle circostanze di fatto in cui si forma una sovranità*. Questi fatti determinano certe relazioni epperò certi dritti (348): su questi dritti *anteriori* alla sovranità si appoggia la sua legittimità; questi dunque ne sono le vere leggi *fondamentali* a

(1) Ivi l. 19, pag. 232.
(2) Ivi T. I, l. . . pag. 614.
(3) Burlam. dr. pol. p. I, c. 7, § 36.
(4) Müller t. I. pag. 461.
(5) T. 2. pag. 394.

cui la società è naturalmente sottoposta, e che non sono in balia di lei. Le vere *leggi* fondamentali di una società esistono dunque prima che si scrivano, e prima che sia formata la società che dovrebbe scriverle; e la società che le scrive, dee scrivere *ciò che è* non già *crear* ciò che vuole.

Così per es. le provincie unite di America nel famoso atto di indipendenza che altro fecero se non dichiarare (fosse vero o falso non lo decido) che in forza delle ingiustizie della metropoli esse *erano* disobbligate dal dipenderne, e trovavansi fra di loro (*erano*) in relazione di uguaglianza (461) legate per interesse e risolute per volontà a sostenersi reciprocamente? La legge *fondamentale* degli stati uniti *nata dal fatto* è dunque di essere una repubblica (125) di società confederate ciascuna delle quali ha il suo modo di governo municipale, e concorre al ben comune con comune consiglio. Questa può dirsi legge veramente *fondamentale* di questo stato perchè niuna umana autorità può sorgere colà se non sulla *base* di questo dritto: onde se alcuna delle provincie pretendesse arrogarsi il primato ella struggerebbe le fondamenta colà dell'ordine sociale. All' opposto le forme che si è data da se stessa la repubblica tanto son libere adesso quanto furono libere nel primo istante in che essa se le creò.

(LXXVIII) Veggasi in tal proposito il confronto delle due dottrine nella nota LXI: essa può mostrare la differenza immensa che passa fra le due classi di difensori del patto sociale da noi qui distinte, e che molti sembrano confondere. Così per es. il Villemain dice francamente che S. Tommaso nel suo trattato *de regimine principum* scioglie colla *sovranità del popolo* le quistioni fra il sacerdozio e l'impero. Io suppongo che questo letterato non si sarà dato briga di leggere quell'opuscolo, il quale in vero non è un modello di lingua ciceroniana; e si sarà contentato di qualche poco fedel citazione. Ma se l'avesse letto in fonte, avrebbe osservato che il Dottor d'Aquino è lontanissimo dalla dottrina del *popolo sovrano* (checchè ne dica lo Spedalieri, di cui rivedremo altra volta (sezione 2) le stiracchiate sistematiche interpretazioni): avrebbe osservato nel libro 3, ai capi 1, 2 e 3, ogni autorità derivarsi da Dio come *primo essere* come *primo motore* e come *ul-*

timo fine: La soluzione poi delle quistioni accennate derivarsi da tutt'altro principio che dalla sovranità del popolo, nel c. 10 del libro stesso.

Che se talvolta ha supposta nel popolo una qualche sovranità ciò fu soltanto in certi casi particolari perchè da saggio filosofo egli seppe distinguere la autorità *concreta* dalla *astratta* come noi pure abbiam fatto (466 seg.). Così nella sua somma teologica (1) dopo avere dimostrato che la legge dee stabilirsi da chi ha cura del bene comune, passa poi (2) a spiegare che *se la moltitudine è libera* può colla sua consuetudine dar legge, perchè in tal caso il governante è un *vice-gerente del popolo*, *gerit personam multitudinis*. Se poi *il popolo non è libero* (3) allora non potendo esso abrogare o far leggi, la consuetudine non ha forza se non in quanto si suppone tollerata dal legittimo sovrano: *in quantum per eos toleratur ad quos pertinet legem imponere*. Nel che il S. Dottore è coerente a quanto avea prima insegnato (4): Est de ratione legis ut insti» tuatur a gubernante communitatem.... *Quando civitas* » *gubernatur ab uno* secundum hoc accipiuntur consti» tutiones principum; aliud regimen est aristocratia ec.

(LXXIX) Queste ragioni che più d'una volta mi sono state obbiettate da chi volea sinceramente conoscere il vero venivano insieme appoggiate dalla autorità di uno dei più grandi filosofi che fiorissero nella ultima età scolastica, l'esimio Suarez (LI) da cui son tratte quasi a verbo a verbo. Egli asserisce espressamente (5).

1. Che *potestas politici principis est a Deo* (c. 1 § 6).

2. Che *agnoscitur dictamine naturalis rationis in humana communitate ut proprietus consequens creationem* (c. 2, § 5).

3. Che *nulla ratio cur determinetur ad unam personam* (ib. § 7).

4. Che per conseguenza *datur communitati quamdiu... ..aliud non decreverit, vel ab aliquo potestatem habente mutatio facta non fuerit* (ib. § 9).

5. Che per ultima conseguenza *democratia est quasi*

(1) I. 2. Q. 90 a 3, 0.
(2) Ib. Q. 97 a 3 ad 3
(3) Si non habeat liberam potestatem condendi legem.
(4) Q. 95, a 4, 0.
(5) Defens. contra Reg. Angl. Lib. 3.

naturalis (ib. § 8) ma *potest communitas tali potestate privari ab habente titulum justum* (ib. § 9).

E queste ultime due proposizioni ci mostrano che in sostanza egli tenea, sebbene confusamente e senza rendersene piena ragione, le dottrine da noi sostenute, e distinguea un *essere astratto* (1) *di società uguale* dalla società *concreta* ove potea *ab aliquo potestatem habente* introdursi la disuguaglianza. Altrimente chi mai avrebbe potuto rapire alla società ciò che le compete per natura? Parimente al § 19 ove mostra come può formarsi, anzi come forse realmente si formò in molti regni (2), stabilisce che la società potè trovarsi fin dal suo nascere sotto governo monarchico: *regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt*. E ne reca in pruova, come appunto abbiam fatto ancor noi (509 segg.), il naturale propagamento della famiglia *ut v. g. in familia Adae vel Abrahae principio obediebatur tamquam patrifamilias; postea crescente populo potuit subjectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi tamquam regi*.

Nè dee recar meraviglia se in quei secoli ingegni anche straordinarî abbiano potuto in ciò esprimersi con minore esattezza; mentre ancor non avean ricevuto in tal materia dalla Esperienza quelle terribili lezioni che essa dettò sì chiaramente alla età nostra con voce di tuono e con luce di fulmini. La meraviglia sarebbe se noi con tal magistero ancor potessimo essere o sordi a tal voce o ciechi a tal lampo.

(LXXX) Dissi PRINCIPALMENTE *se posa in territorio stabile*, per non entrare in una quistione grammaticale intorno al vocabolo STATO, attribuito da alcuni alla *società civile* in generale (3) da altri limitato alla medesima quando ella sia radicata in fermo territorio (4). La quistione è tutta pei compilatori di vocabolarî, nè credo dovermi arrestare a trattarla.

(1) Vi solius rationis (c. 2, § 7).

(2) Fortasse multa regna ita incoeperunt.

(3) Burlam. Dritto nat. part. 2, c. 6, § 1.

(4) Romagnosi. Veduta fondamentale sull' incivilimento al fine della Logica del Genovesi.

ERRATA	CORRIGE
pag. 80 l. 1 dpuade . .	cor. dipende
» 55 l. 22 341 . . .	» 399
» 87 l. 11 autorità . .	» unità
» 204 l. 37 nino alla linea dei Sommi Pontefici. Noi rimparago tracciam	paragonino alla linea dei Sommi Pontefici. Noi rintracciam

INDICE

DEL

SECONDO VOLUME

NOTE

